

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**CONCEPTION DU RAPPORT INDIVIDU/SOCIÉTÉ : DISTINCTION
FONDAMENTALE ENTRE LES CONCEPTS D'INSTITUTION ET
D'ORGANISATION**

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

LYNE NANTEL

JANVIER 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma gratitude à mon directeur, Jean-François Filion, qui, en plus de ses conseils judicieux et de ses suggestions fort éclairantes, m'a soutenue tout au long de mon projet avec une générosité remarquable.

Je remercie également ma famille, en particulier mes deux sœurs, Annie et Marie-Ève, pour leurs encouragements, leur confiance et surtout leur présence. Merci à Julia et Marie-Nathalie qui, elles aussi dans la même aventure, ont été d'un support moral inestimable.

Enfin, je ne saurais trop dire merci à Éric, pour nos discussions qui ont grandement nourri les réflexions de ce mémoire, pour son aide précieuse, pour ses lectures et relectures attentives de chacun de mes chapitres et surtout pour son réconfort lors de mes moments de vertige.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
Institution, capacité réflexive et contrainte	3
La représentation de la liberté	7
Les formes du rapport individu et société à travers l'institution et l'organisation	8
L'institution et les niveaux de médiation de la réflexivité subjective	9
La tension idéologique entre les représentations contemporaines de la liberté	10
Synthèse du développement	11
PREMIÈRE PARTIE	
PRÉCISIONS CONCEPTUELLES AUTOUR DE LA MÉDIATION INSTITUTIONNELLE	13
CHAPITRE I	
L'INSTITUTION AU CŒUR DU RAPPORT ENTRE L'INDIVIDU ET LA SOCIÉTÉ	14
1.1. Réciprocité et médiation : deux modalités d'articulation du rapport individu/société et la tentative de dépassement du holisme et de l'individualisme	15
1.2. La « troisième voie » en sociologie : la réciprocité comme modalité d'articulation du rapport individu/société	18
1.2.1. Anthony Giddens : du dualisme à la dualité du rapport entre l'individu et la structure sociale	20
1.2.2. Peter L. Berger et Thomas Luckmann : l'approche socioconstructiviste de la réalité sociale	23
1.2.3. La réciprocité dans la mire de Margaret Archer	25
1.3. Compréhension du rapport individu et société à partir d'un troisième moment : la médiation.	27
1.3.1. La médiation institutionnelle comme résolution d'un paradoxe, selon François Dubet	28

1.3.2. La double référence ontologique du rapport individu et société dans la théorie générale de la société de Michel Freitag	30
Conclusion	32

CHAPITRE II

CONCEPT D'INSTITUTION ET DISTINCTION DES NIVEAUX DE LA MÉDIATION SYMBOLIQUE	34
2.1. Institution dans son acception large : l'institution comme équivalent du symbolique	35
2.2. Médiations et distinction des degrés de la pratique	39
2.2.1. Dubet et l'institution comme travail sur autrui	40
2.2.2. Déploiement des niveaux de médiation dans la théorie générale de Michel Freitag	42
Conclusion	51

CHAPITRE III

LA MÉDIATION INSTITUTIONNELLE, LIEU DU CONFLIT ET DU POLITIQUE	53
3.1. Michel Freitag : la genèse du politique exposée à partir des modes de reproduction de la société	54
3.2. François Dubet : la contradiction inhérente à la médiation institutionnelle et le déclin du « programme institutionnel »	60
Conclusion	67

DEUXIÈME PARTIE

LA REPRÉSENTATION DE LA LIBERTÉ ET L'OPPOSITION ENTRE LES CADRES INSTITUTIONNEL ET ORGANISATIONNEL DE RÉGULATION DE LA SOCIÉTÉ	71
--	----

CHAPITRE IV

DISTINCTIONS ENTRE L'ORGANISATION ET L'INSTITUTION	73
4.1. Niklas Luhmann et le paradigme systémique	74
4.2. La tendance systémique comme nouvelle approche sociologique	79
4.3. Les conséquences de l'effacement de la contradiction inhérente à la médiation institutionnelle	83
Conclusion	85

CHAPITRE V

REPRÉSENTATIONS LIBÉRALE ET RÉPUBLICAINE DE LA LIBERTÉ	87
5.1. Retour sur la fragilité de l'unité de la société et ses « nécessaires » conséquences sur la représentation de l'autonomie subjective	88
5.2. Deux expressions modernes de la liberté	90
5.2.1. La liberté libérale et la liberté républicaine : les « modernes » et les « anciens » selon Benjamin Constant	90
5.2.2. Le cadre organisationnel de régulation sociale et la représentation libérale de la liberté	93
5.2.3. Le cadre institutionnel de régulation sociale et la représentation « moderne » de la liberté républicaine	97
Conclusion	99
 CONCLUSION	 101
 BIBLIOGRAPHIE	 104

RÉSUMÉ

En reprenant de front la question intrinsèque de la sociologie que constitue l'articulation du rapport de l'individu et de la société, l'objectif de ce mémoire est de comprendre comment celui-ci se déploie dans les approches institutionnelle et organisationnelle de la régulation sociétale. Pour sortir de l'opposition entre l'individualisme et le holisme, nous analyserons d'abord les théories sociologiques qui posent l'articulation de ce rapport sous la forme d'une relation basée sur la réciprocité des deux pôles par opposition aux théories qui fondent son articulation à travers la médiation symbolique. À partir de cette première distinction, nous pourrions conceptualiser l'institution, concept que nous préciserons en procédant à une division entre les niveaux de médiations culturelles et langagières et les médiations politico-institutionnelles. Après avoir posé les fondements théoriques d'une approche institutionnaliste de la société, nous serons alors en mesure d'apprécier les conséquences sur l'articulation individu/société que constitue les approches organisationnelles de la régulation sociétale. Finalement, il s'agit dans ce mémoire d'éclairer la confusion entre l'institution et l'organisation qui persiste à l'heure actuelle dans les théories sociologiques. Pour ce faire, nous entreprendrons de distinguer ces deux conceptions parallèlement à une analyse sur les représentations libérale et républicaine de la liberté.

Rapport individu/société – Régulation et reproduction sociétales – Médiations symboliques – Institutions sociales – Institutions politiques – Organisations – Idéologie – Liberté libérale – Liberté républicaine

INTRODUCTION

Après 1945, la tendance en théorie sociologique qui consiste à entrevoir les objets de la sociologie tels que les écoles, les hôpitaux, les gouvernements et les collectivités locales comme autant d'« organisations » a pris une ampleur considérable. Cette nouvelle référence au « phénomène organisationnel » cherchait alors à rendre compte de la réalité des sociétés contemporaines. La sociologie des organisations a développé un cadre conceptuel afin de saisir les interactions sociales à partir de variables définies comme des « stratégies et personnalités individuelles, stratégies de groupes, rapports de pouvoir, déterminations d'origine exogène (nouvelles technologies, nouvelles législations, nouvelles normes sociales, etc.) [qui] conduisent à recourir à des modèles de type systémique¹ ». Ainsi, la sociologie des organisations n'est pas étrangère à l'approche dite *systémique*. Conformément à la conception de l'organisation élaborée par Philippe Bernoux, l'organisation se caractériserait principalement par la « rencontre entre l'individu et les groupements sociaux² ». D'après les caractéristiques que Bernoux attribue à l'organisation, cette dernière renvoie tant à l'entreprise qu'à une institution comme la famille ou l'école, mais peut également renvoyer à une troupe de théâtre et à tous les types de regroupements sociaux. Cela dit, cette manière d'entrevoir les institutions (politiques, sociales, économiques, juridiques) comme autant d'organisations, c'est-à-dire sans distinction par rapport à l'entreprise ou à une organisation de défense d'intérêts particuliers, engendre toutefois une confusion entre l'institution et l'organisation. Cependant, selon Catherine Ballé, cette nouvelle perspective sociologique et cette tendance à aborder les institutions comme des organisations témoigneraient du fait que cette nouvelle forme conceptuelle reflèterait le mieux la structure institutionnelle. En effet, cette indétermination entre l'institution et l'organisation se traduit généralement dans la

¹ Jean-Claude LUGAN, *La systémique sociale*, Paris, PUF, 2005, p.11. Philippe Bernoux, dans *La sociologie des organisations*, cherche à mettre en application les divers principes caractérisant l'intégration des individus dans la société à travers le cadre organisationnel. Philippe BERNOUX, *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, 1985. Voir aussi Catherine BALLÉ, *Sociologie des organisations*, Paris, PUF, 1990.

² Philippe BERNOUX, *op. cit.*, p.24.

littérature sociologique, anthropologique et politique par l'emploi de manière aléatoire de l'un ou l'autre de ces deux concepts pour référer au même objet³, d'où l'intérêt de chercher à préciser ces concepts. Les approches organisationnelles auront alors tendance à concevoir la société à l'image d'un système ou d'un réseau de sous-systèmes comme mode d'intégration sociale⁴. Bien que les conceptions institutionnelle et organisationnelle de la réalité sociale représentent deux logiques distinctes, il n'est donc pas rare dans la littérature sociologique de les voir confondus sous une même manière d'appréhender la société.

Notre mémoire portera principalement sur les transformations du rapport existant entre les individus et la société que nous analyserons notamment à partir de l'indétermination théorique actuelle qui semble exister au sujet de la nature de la *régulation* des pratiques sociales. En effet, deux types de régulation semblent s'opposer : la régulation de type institutionnel et celle de type organisationnel. Cette indistinction a d'ailleurs été mise en évidence par le sociologue Michel Freitag qui fait correspondre l'opposition de ces deux logiques de régulation sociétale à une transformation majeure de la société moderne à la société postmoderne. Le sociologue François Dubet fait aussi état de cette transformation de la forme institutionnelle de régulation sociétale et ses analyses visent à saisir la nature de ces transformations⁵.

Précisons dès maintenant qu'une des principales distinctions de ces deux modes de régulation réside dans la légitimité de leur finalité respective. La légitimation de l'institution résiderait en ses finalités transcendantales et universelles légitimées par une reconnaissance collective et intersubjective d'un espace symbolique socialement partagé. La légitimation de l'organisation, caractéristique des groupes d'intérêts, porterait plutôt sur l'efficacité des

³ Philippe BERNOUX, *op. cit.* p. 24. Catherine BALLÉ, *op. cit.*, p. 100.

⁴ Comme le rapporte Jean-Claude Lugan, cette nouvelle approche des phénomènes sociaux à partir de la systémique n'hésite pas à recourir à la modélisation cybernétique. Jean-Claude LUGAN, *op. cit.* Les « théoriciens du social » qui appliquent cette approche sont nombreux : Michel CROZIER, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil, 1971 ; Manuel CASTELLS, *L'ère de l'information* (3 tomes), Paris, Fayard, 1998 ; Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, Paris, Cerf, 1999.

⁵ En ce qui concerne Michel Freitag, on peut se référer notamment à l'ouvrage central de son œuvre, *Dialectique et société* (2 tomes) ainsi qu'à ses nombreux articles portant sur l'analyse des sociétés contemporaines. Michel FREITAG, *Dialectique et société* (2 tomes), Montréal, St-Martin / Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986. François DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

moyens employés afin d'atteindre des objectifs particuliers. Cela dit, la caractéristique du système, en tant que regroupement d'organisations, résiderait essentiellement en son caractère autoréférentiel⁶, suscitant dès lors l'adaptation continue aux conjonctures données. Nous verrons également que sous ces deux types de régulation se situent également deux manières d'appréhender la pratique subjective.

Institution, capacité réflexive et contrainte

La confusion concernant les formes de régulation ne pourrait écarter la problématique entourant la compréhension du *symbolique* ainsi que celle de la représentation de la *liberté*. La symbolisation, comme *processus*, donne lieu à l'institutionnalisation d'un ordre symbolique entendu comme la représentation d'un monde commun – composé de normes, du langage, de formes culturelles, de règles et d'institutions – essentiel à la reconnaissance intersubjective et qui constitue l'espace de l'expérience proprement humaine. Cette représentation du monde commun constitue l'univers du *sens*. Autrement dit, le symbolique existe à travers un partage intersubjectif où l'objet appréhendé symboliquement par une subjectivité particulière possède un sens similaire pour autrui, et ce, grâce à la médiation d'une structure symbolique. En ce sens, « le sujet, la socialité et le symbolique forment les trois pôles dont l'existence de l'un requiert la présence des deux autres⁷ ». Ainsi, l'unité transcendante que constitue la société tout comme la charge normative des représentations formant l'ordre social transitent par une série de médiations garantes d'un système *a priori* de références symboliques qui régule les pratiques sociales. À cet égard, un des enjeux de la reconnaissance de l'espace symbolique porte sur la capacité représentative et réflexive des sociétés humaines. Ultimement, ce sont les fondements de la compréhension même *du rapport entre les individus et la société* ainsi que *sa régulation* qui sont remis en question dans le discours philosophique poststructuraliste porté entre autres par Foucault, Deleuze et Derrida.

⁶ Jean-Claude LUGAN, *op. cit.*, p. 79.

⁷ Jean-François FILION, *Sociologie dialectique : Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006, p. 26.

La médiation institutionnelle tout comme la normativité qui lui est inhérente ont parfois fait l'objet d'attaques véhémentes sous prétexte qu'elles mineraient les possibilités expressives de la liberté subjective⁸. Ce type de discours critique à l'endroit de l'institution est en effet présent notamment dans les écrits de Foucault, mais aussi chez des sociologues comme Goffman qui conceptualise l'institution à travers des exemples tels que l'asile⁹. Dans *Surveiller et punir*, Foucault cherche à dégager la généalogie de la société qu'il nomme « disciplinaire » ou de « surveillance »¹⁰. En prenant le cas particulièrement éloquent de l'enfermement, on ne peut que constater à l'instar de Foucault le caractère contraignant que revêt l'institution carcérale. Cependant, une question demeure : est-il juste d'extrapoler la contrainte qu'il expose à partir du cas de la prison à l'ensemble des pratiques institutionnelles et de n'y voir que discipline et assujettissement comme caractéristiques fondamentales de tout corps social¹¹ ? De cette manière, ne devrions-nous pas nous demander si la surveillance telle que décrite par Foucault ne relève pas plutôt d'une logique organisationnelle que d'une logique institutionnelle ?

L'approche foucauldienne de la société disciplinaire, comme conséquence de la négation du sujet, n'est pas étrangère à la perspective philosophique et sociologique qui se présente selon une certaine opposition à l'endroit de la normativité inhérente au symbolique¹². Inspiré par sa pensée et ami proche de Foucault, Gilles Deleuze s'est également intéressé au phénomène de la folie, si bien qu'il développa, avec Félix Guattari, l'approche qu'ils

⁸ François Dubet rapporte en effet comment les critiques à l'endroit de l'institution et la réduction de cette dernière à un système de contrôle ont contribué à instaurer un discours qu'il nomme la « vulgate anti-institutionnelle ». François DUBET, *op.cit.*, p. 34.

⁹ Erving GOFFMAN, *Asiles*, Paris, Minuit, 1968.

¹⁰ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

¹¹ L'analyse des techniques de manipulation des corps, au sens très large tel qu'employé par Foucault, qui se sont développées au cours des siècles classiques l'ont amené à élaborer une critique sévère à l'endroit de toutes les formes de discipline. En effet, dans un chapitre de *Surveiller et punir*, intitulé « Des institutions complètes et austères », il écrit : « Comment la prison ne serait-elle pas immédiatement acceptée puisqu'elle ne fait, en enfermant, en redressant, en rendant docile, que reproduire, quitte à les accentuer un peu, tous les mécanismes qu'on retrouve dans le corps social ? La prison : une caserne un peu stricte, une école sans indulgence, un sombre atelier, mais à la limite, rien de qualitativement différent », *ibid.*, p. 269.

¹² Quoique Foucault aurait nuancé ses propos en ce qui concerne le caractère illusoire du sujet au cours de ses derniers écrits, il n'en demeure pas moins que ses thèses mais surtout leurs interprétations ont contribué à alimenter la conception de l'institution principalement en tant que structure contraignante et limitative pour le sujet.

nommèrent la « schizo-analyse » et dont la fonction positive réside dans la recherche de la « nature du sujet ». En termes deleuziens¹³, il s'agit de rechercher les « machines désirantes¹⁴ » propres à chaque sujet individuel. Pour réaliser cette recherche de la nature du sujet, le sujet doit « se livrer de toutes ses forces aux destructions nécessaires¹⁵ ». Ils ajouteront sans faire de détours que cette destruction vise tant les « croyances et [les] représentations, [que les] scènes de théâtre. Et jamais pour cette tâche, elle n'aura d'activité trop malveillante, [...] intervenir brutalement, chaque fois qu'un sujet entonne le chant du mythe ou les vers de la tragédie, [pour] le ramener toujours à *l'usine*¹⁶ ». L'objectif de cette entreprise de déconstruction (ou de démolition!) consiste à élaborer une philosophie de l'immanence absolue. Et, pour ce faire, Deleuze et Guattari forgent une critique non seulement virulente à l'endroit du *pouvoir*, sous tous ses aspects, mais également envers toute forme de représentation. Pour le dire autrement, il s'agit, selon ces auteurs, de parvenir à s'émanciper des représentations communes qui brouilleraient l'accès à nos désirs *immanents, immédiats et absolus*. Afin de comprendre les implications de cette approche, imaginons pour un instant que nous écartions *l'idée de Justice* dans l'intention d'accéder immédiatement au réel et qui nous permettrait dans ce cas-ci d'échapper à tout jugement. En effet, une telle posture viserait à refuser tout détour par l'idée de Justice pour émettre un jugement qui serait dans ces conditions purement subjectif et sans contraintes. Tel est le défi que proposent de relever les théoriciens cherchant à exhiber le réel. Et, si nous poussions la logique deleuzienne jusqu'au bout, la destruction devrait ultimement s'étendre à l'ensemble des représentations symboliques incarnées par les médiations des structures langagières, culturelles et institutionnelles. En confinant ainsi l'institution à une simple structure unilatérale de contraintes qui limiterait l'expression « libre » des individus, cette perspective favorise un discours qui permettrait un accès immédiat et sans « entraves » au réel.

¹³ Bien que Félix Guattari ait participé à la rédaction, il est d'usage d'associer les thèses soutenues dans cet ouvrage au courant *deleuzien*.

¹⁴ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1975, p. 384.

¹⁵ *Ibid.*, p. 374.

¹⁶ *Ibid.*, p. 374.

Plutôt que d'aller à l'encontre du « symbolique » et de dire que les représentations *voilent* plus qu'elles ne *dévoilent*, d'autres penseurs défendront d'une manière radicalement opposée que les formes symboliques permettent le développement réel de la liberté des sujets¹⁷. Il s'agit ici de reconnaître le symbolique comme une structure ontologique double permettant à la fois un ancrage des individus au sein d'un monde commun et la constitution de leur singularité subjective par son intermédiaire. Cette manière de concevoir la médiation symbolique à partir du lien synthétique *a priori* qui unit l'individu à la société par l'entremise de leur rapport est caractéristique de l'approche et de l'objet de la sociologie de Freitag qu'il nomme la dialectique du réel, c'est-à-dire du symbolique. Selon cette dialectique du symbolique, la subjectivité n'est pas immédiate à elle-même, mais médiatisée par la référence au monde commun à travers des médiations culturelles ou encore institutionnelles.

Notre interrogation consiste donc à comprendre s'il est judicieux de ne voir dans l'institution qu'une instance de contraintes ou, à l'inverse, si nous ne pourrions pas dire à l'instar de la conception dialectique du symbolique qu'elle est garante de liberté et d'autonomie ? En d'autres termes, cette interrogation pourrait être formulée de la manière suivante : est-il possible de dire que la médiation institutionnelle permet le déploiement d'une forme objective de réflexivité ?

Eu égard à la perspective établie par les thèses poststructuralistes, cette dernière hypothèse ne va aucunement de soi. Cependant, nous nous appliquerons au cours de ce mémoire à défendre cette idée en nous inscrivant dans une approche dialectique de l'institution. Qui plus est, devant l'équivalence que certains penseurs établissent entre la contrainte, réfrénant l'autonomie, et l'institution, il s'agit de reconnaître que cette revendication d'un accès immédiat au réel renvoie ultimement à une perspective anti-sociologique. Le caractère anti-sociologique de ces thèses découle, entre autres, des conséquences qu'engendre la proposition qui vise à rejeter la charge « contraignante » de l'institution, ainsi que du symbolique en général, et donc la fonction de médiation par

¹⁷ Sur la compréhension de la nature du symbolique, nous nous appuyerons grandement sur la théorie générale du symbolique de Michel Freitag, dans *Dialectique et société* (2 tomes). Cette thématique est également développée dans Michel FREITAG, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXII, no. 99, 1994, p. 169-219.

laquelle entre en rapport le sujet séparé de la chose (ou de l'objet). Les penseurs de cette position présupposent, à l'instar de la philosophie moderne contre laquelle ils s'opposent, la constitution abstraite – ou encore atomisée – de l'identité subjective. Nous pouvons ainsi opposer cette conception abstraite de l'identité subjective à la subjectivité telle que développée dans la sociologie dialectique de Freitag et aussi chez Hegel, George Herbert Mead et Maurice Merleau-Ponty¹⁸. À travers cette amorce de critique à l'endroit des thèses de l'immanence commence à se dessiner ce que nous cherchons à démontrer, c'est-à-dire le caractère « transitoire » de l'institution comme médiation à travers laquelle circule la charge normative impliquée dans tout rapport d'objectivation. Cette manière de comprendre les médiations politico-institutionnelles dans la sociologie dialectique de Freitag permet de rattacher la théorie institutionnaliste de la société de ce dernier au développement de l'« éthicité » de la philosophie de Hegel.

La représentation de la liberté

Historiquement, le principe de « liberté individuelle », comme fondement de la modernité, a redéfini le sens de la pratique significative. Le processus d'objectivation de la normativité institutionnelle n'est pas uniquement propre aux sociétés modernes puisque dans les sociétés traditionnelles, le pouvoir avait déjà une consistance externe par la référence à la divinité. Il n'en demeure pas moins qu'une des caractéristiques des sociétés modernes est qu'elles se sont constituées sur la reconnaissance d'institutions plus ou moins autonomes de tous les champs de la pratique : juridique, sociale, politique, technique, économique, esthétique, etc. En tant qu'instances normatives, ces institutions allaient désormais surplomber les pratiques singulières, et la normativité ne leur serait plus d'emblée inhérente mais plutôt explicite et extérieure sous la forme de normes institutionnalisées de la pratique.

¹⁸ Voir G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998 ; George Herbert MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006 ; Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 2006 ; Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours au Collège de France (1954-1955) : L'institution, la passivité*, Paris, Belin, 2003.

Nous avons déjà souligné qu'une des distinctions entre les régulations institutionnelle et organisationnelle des pratiques résidait dans leurs finalités respectives, ce qui par conséquent entraîne une distinction quant à la représentation de la liberté. En effet, les modes de constitution du sujet dans le monde ainsi que les modalités d'appropriation de ce monde ne pourra que varier en fonction de la représentation de la liberté.

La conception de la liberté située par les poststructuralistes au fondement de la recherche d'un accès immédiat au réel peut être associée à la conception « libérale » qui découle dans ce cas-ci de la forme dualiste de la relation du sujet à l'objet¹⁹. Les tenants de la représentation libérale de la liberté tendent à concevoir la subjectivité individuelle de l'individu comme une subjectivité pure et autonome, dont les conséquences constitueront un des enjeux principaux de notre mémoire. En opposition, notre tâche consistera à démontrer l'enracinement ontologique de la capacité réflexive du sujet dans le rapport constitutif qui le lie à la société, notamment à travers la médiation institutionnelle. À l'origine de notre critique se trouve la présomption que la conception libérale de la liberté et des principes qu'elle soutient est certainement celle qui évoque le mieux la représentation de la liberté dominante dans nos sociétés contemporaines.

Les formes du rapport individu et société à travers l'institution et l'organisation

En situant différents débats qui animaient et animent encore aujourd'hui la sociologie, nous avons identifié un ensemble de questions que ne peut ignorer la sociologie contemporaine. Cette discipline est actuellement marquée par la montée des théories qui suggèrent d'appréhender la société à partir du paradigme systémique, et ce, aux dépens des théories reconnaissant l'existence *a priori* des structures normatives. Qui plus est, dans un contexte où le principe de l'individualisme moderne est pleinement reconnu et où la quête d'émancipation est sans cesse au programme, nous proposons de porter notre regard sur les

¹⁹ Le cinquième chapitre sera entièrement consacré aux représentations de la liberté. Pour l'instant, nous pourrions décrire sommairement la conception « libérale » de la liberté comme une liberté dont les conditions d'effectivité impliquent l'absence de contrainte objective ou encore extérieure à l'individu.

incidences théoriques à l'égard du rapport individu/société tel qu'il semble redéfini. Pour ce faire, nous chercherons à montrer comment s'articule le rapport individu et société dans les courants sociologiques dits systémique et organisationnel, en tant que nouvelle approche paradigmatique du rapport social. Pour le dire autrement, nous partons de l'hypothèse que la domination de l'idéologie individualiste et le principe libéral de liberté, tels qu'ils semblent s'exprimer au sein de nos sociétés notamment par la valorisation du niveau subjectif et individuel, viennent limiter les possibilités d'actualisation des médiations institutionnelles, ce qui conséquemment modulera la compréhension théorique du rapport que l'individu entretient avec ses pairs, la société et le monde. Préciser et affiner le concept d'institution, compris comme procès d'institutionnalisation et donc comme un des lieux de médiation entre l'individu et la société, constitue un enjeu théorique qui permettra certainement une meilleure compréhension de leur articulation.

L'institution et les niveaux de médiation de la réflexivité subjective

Comme nous allons en prendre connaissance, la conception de la normativité supra-individuelle, représentée à partir des formes de médiation culturelle-symbolique et politico-institutionnelle de la société implique l'adhésion subjective des individus à cette structure sociétale. Afin de saisir l'institution dans son opposition à l'organisation, il faudra d'abord établir conceptuellement ce que nous entendons comme médiations politico-institutionnelles. Pour ce faire, il faudra préalablement différencier les médiations culturelles, comme le langage, des médiations « politico-institutionnelles » auxquelles on réservera le concept d'institution. En effet, cette tendance à voir dans le langage, la tradition ou encore l'État et le droit autant d'institutions a le défaut d'évacuer toute distinction entre les niveaux de réflexivité de la pratique. Notre opposition aux conceptions larges de l'institution peut se traduire de la manière suivante : toutes les médiations institutionnelles sont symboliques, et les médiations symboliques peuvent prendre la forme de médiations institutionnelles, or

toutes les médiations symboliques ne sont pas des médiations institutionnelles²⁰. L'objectif de notre critique à l'endroit des conceptions larges de l'institution est d'empêcher la confusion entre le symbolique et le politique dont la conséquence consiste en une conception du politique diluée et sans signification puisqu'il existerait en tous lieux. Cela dit, nous ne nions pas pour autant l'existence du moment réflexif dans les pratiques culturelles ou langagières. Au contraire, il s'agira d'exposer en quoi et comment la particularité de la médiation institutionnelle est de permettre l'expression d'une réflexivité « explicite » ou ce que nous pourrions aussi appeler une « conscience réflexive de soi ».

La tension idéologique entre les représentations contemporaines de la liberté

Le concept de liberté, au fondement de la modernité, nous permettra de saisir les conséquences qu'engendre le passage d'un cadre de régulation institutionnelle à un cadre de régulation organisationnelle sur le rapport individu/société. Ne serait-ce pas au cœur même de la conceptualisation de la liberté – enjeu fondamental de la modernité – que résiderait ce point de passage ? La représentation de la liberté est explorée par Axel Honneth, dans *Les pathologies de la liberté*, où l'auteur tente de démontrer, à l'instar de Hegel, que le cadre institutionnel qui se réalise dialectiquement dans la sphère de l'« éthicité » rend effective la liberté²¹. Selon Honneth, l'institutionnalisme présent dans les *Principes de la philosophie du droit* permet de démontrer que les « pathologies » de la liberté sont le résultat de l'autonomisation de l'une ou des deux sphères abstraites de la liberté que sont le *droit* et la *morale* et qui constituent deux moments de l'*esprit objectif* de Hegel. À partir de ces pistes de réflexion proposées par Honneth, nous retournerons au débat opposant la liberté dite des

²⁰ La distinction élaborée par Michel Freitag entre les niveaux de réflexivité et les niveaux de médiation constitue un apport théorique considérable principalement en ce qui concerne le propos de notre mémoire qui porte spécifiquement sur le concept d'institution.

²¹ Axel HONNETH, *Les pathologies de la liberté : Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008.

modernes à celle des anciens²², afin d'établir l'opposition idéologique qui advint avec l'avènement de la modernité entre les représentations libérale et républicaine de la liberté.

Quant aux questionnements engendrés par la confusion entre l'institution et l'organisation, une dimension reste encore inexplorée. Elle consiste dans l'historicisation du passage de l'une à l'autre. En effet, il y a lieu de se demander s'il est approprié de poser, dans une séquence historique linéaire, le passage de la modernité, caractérisée par un cadre de régulation des pratiques dites institutionnelles, à la postmodernité, comme sortie de la contradiction intrinsèque au cadre institutionnel caractéristique de la modernité ? Bien que le débat sur le passage de la *modernité* à la *postmodernité* soit éminemment vaste, la transition linéaire reste une interprétation fort répandue. Cela dit, dans sa nature politique, la médiation institutionnelle agit comme lieu de réflexivité et de dépassement des conflits. Par conséquent, le nouveau mode de reproduction organisationnel propre à la *postmodernité* telle qu'elle est décrite notamment chez Freitag résulterait d'une contradiction inhérente au mode sociétal basé sur une régulation institutionnelle²³. À cet égard, nous devons questionner le développement historique que Freitag propose dans sa théorie générale de la société.

Synthèse du développement

Exposons maintenant le développement de l'argumentation du présent mémoire que nous diviserons en deux parties : une première partie qui sera l'occasion de dégager une conception de la médiation politico-institutionnelle et une seconde partie où nous confronterons cette conception de l'institution avec l'organisation. D'abord, le premier chapitre de notre mémoire sera consacré à une présentation de différentes approches sociologiques que nous comparerons en fonction de leur conception respective du rapport individu et société. Dans ce premier chapitre, nous présenterons l'institution en mettant au

²² Nous retrouvons cette terminologie dans les réflexions sur le politique de Benjamin Constant. Voir entre autres Benjamin CONSTANT, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 589 à 619.

²³ Cette manière d'interpréter le passage de la modernité à la post-modernité est aussi présente dans les thèses de Dubet.

premier plan de notre présentation l'articulation entre l'institution et la capacité réflexive du sujet dans son rapport à la société. Afin de saisir les enjeux sur la réflexivité inhérente à la forme que prendra l'articulation du rapport entre l'individu et la société, nous opposerons les théories qui proposent une compréhension du rapport en termes de *réciprocité* (Giddens, Berger et Luckmann) et celles qui proposent de comprendre ce rapport à travers une structure de *médiations* (Freitag et Dubet). Au cours du deuxième chapitre, en nous appuyant sur une conception de l'institution comme médiation du rapport individu/société dégagé durant le premier chapitre, nous pourrions ainsi établir une distinction entre l'institution et d'autres formes de médiations sociétales telles le langage ou la culture. Pour conclure cette première partie, nous consacrerons le troisième chapitre à la conception de l'institution du politique comme structure conflictuelle inhérente à la médiation politico-institutionnelle.

En reprenant les thématiques abordées au cours de la première partie, le quatrième chapitre sera consacré à l'opposition entre les approches organisationnelle et institutionnelle de la régulation sociétale. Enfin, le dernier et cinquième chapitre sera le lieu d'une discussion critique portant sur les représentations de la liberté au regard de la distinction entre un cadre de régulation organisationnelle et un cadre de régulation institutionnelle des pratiques sociales. Ainsi, à partir de l'idée de la réflexivité, notion centrale pour comprendre l'institution, nous aborderons de front la question de la liberté et de ses représentations dominantes qui ont marqué nos sociétés ainsi que la confrontation idéologique qui en a découlé. Nous verrons comment ces diverses conceptions conduisent à des lectures différentes du rapport que l'individu entretient avec la société ainsi qu'à la manière d'envisager la régulation de ce rapport. Finalement, d'une manière plus générale, soulignons que sous-jacent à cette réflexion sur les transformations sociales de la médiation institutionnelle se trouve un enjeu sociologique incontournable qui consiste à définir le lieu du politique aujourd'hui.

PREMIÈRE PARTIE

PRÉCISIONS CONCEPTUELLES AUTOUR DE LA MÉDIATION INSTITUTIONNELLE

CHAPITRE I

L'INSTITUTION AU CŒUR DU RAPPORT ENTRE L'INDIVIDU ET LA SOCIÉTÉ

L'objectif poursuivi au cours de ce premier chapitre consiste à dégager une conception de l'institution qui nous permettra, dans un premier temps, d'établir notre cadre théorique et, dans un deuxième temps, de comparer différentes théories sociologiques. Cependant, analyser un concept tel que l'institution comporte sa part de difficulté, ne serait-ce que par le caractère très général que revêt celui-ci. Expression couramment employée, la signification de l'institution varie non seulement en fonction des disciplines diverses qui s'y réfèrent mais également au sein d'une même discipline où le concept exprimera tantôt une chose, tantôt une pratique, tantôt la structure encadrant les pratiques sociales. Bref, les variations sémantiques du concept d'institution sont multiples. Cependant, d'un point de vue sociologique, les questionnements théoriques entourant le concept d'institution peuvent difficilement prétendre esquiver une problématique épistémologique et ontologique centrale en sociologie, à savoir l'articulation du rapport individu et société¹. Malgré les acceptions les plus variées dont elle a été et continue d'être l'objet, l'institution renvoie de manière générale au lieu commun de l'articulation du rapport entre l'individu et la société avec un caractère normatif plus ou moins contraignant en fonction des différentes approches. C'est d'ailleurs pour cette raison que le tour d'horizon théorique que nous nous emploierons à faire dans les pages qui suivent s'avère difficile à circonscrire dans la mesure où cette thématique

¹ Problème que l'on voit aussi régulièrement posé en termes de « l'articulation entre la structure et l'action ». Pour un aperçu des diverses positions entourant le rapport individu et société on peut se référer entre autres à la *Revue du MAUSS* qui a publié un numéro intitulé, *La théorie sociologique générale est-elle pensable ?* Ce questionnement sociologique général intègre la problématique du rapport sociétal. Voir Alain CAILLÉ (dir.), « La théorie sociologique générale est-elle pensable ? », *Revue du MAUSS*, no. 24, 2004.

sociologique apparaît pratiquement inépuisable. Effectivement, tout ouvrage à caractère sociologique abordera la question de l'articulation du rapport de l'individu et de la société. Cela dit, si, dans certains cas, l'articulation de ce rapport n'est pas explicitement abordée, il n'en demeure pas moins difficile de prétendre qu'une théorie sociologique pourrait se soustraire de toute prise de position sur cette question. Enfin, en questionnant le concept d'institution à partir de l'articulation entre l'individu et la société, notre objectif est de saisir les enjeux entourant les capacités réflexives des individus ainsi que celles de la société.

Nous chercherons ainsi à poser les bases conceptuelles pour une réflexion sur la liberté comme représentation idéologique qui sera l'objet de la seconde partie de notre mémoire. Toutefois, avant d'en arriver à cette seconde partie de notre analyse, il nous apparaît incontournable d'échafauder un cadre théorique qui nous permettra non seulement de saisir la nature du rapport individu et société, mais également de comprendre les modalités de régulation et de reproduction de ce rapport à travers une exploration de diverses acceptions du concept d'institution. Au cours de ce chapitre, nous présenterons dans un premier temps le raisonnement qui nous a conduite à distinguer deux modalités d'articulation du rapport entre l'individu et la société. Enfin, durant les deux dernières sections, nous présenterons différentes théories en regard à leur manière respective de définir le rapport sociétal. De cette manière, nous opposerons les théories sociologique qui proposent d'articuler ce rapport à travers une structure de réciprocité du sujet et de la société aux théories proposant plutôt de saisir ce rapport à travers son mode d'être symbolique, c'est-à-dire à travers la médiation symbolique. Nous ne nous limiterons pas à faire une présentation résumant les différentes positions, mais nous tâcherons plutôt d'en faire un survol critique.

1.1. Réciprocité et médiation : deux modalités d'articulation du rapport individu/société et la tentative de dépassement du holisme et de l'individualisme

Nous avons déjà évoqué les difficultés que comporte une analyse théorique portant sur un thème aussi général que celui d'institution. En effet, en abordant comme nous le faisons

l'institution à partir de la problématique de l'articulation de la structure et de l'action², cette approche nous ramène inévitablement au débat classique opposant le holisme et l'individualisme. Cependant, en reconnaissant d'emblée l'institution comme le moyen terme du rapport individu/société, nous nous concentrerons dans les pages qui suivent sur l'analyse des modalités possibles de ce rapport que nous regrouperons sous deux formes : la forme réciproque (dualité) et la forme dialectique à travers la médiation. Par conséquent, nous postulons que l'institution doit toujours être comprise sous la forme d'un rapport et il serait donc plus approprié de parler de pratiques institutionnelles.

Permettons-nous un bref détour afin d'exposer les raisons qui nous ont amené à poser le débat portant sur la structure et l'individu à partir des modalités d'articulation que sont les formes de la réciprocité et de la médiation. Tout d'abord, concernant le débat classique en sociologie entre le holisme et l'individualisme, il s'avère que l'opposition de ces courants n'est pas aussi radicale qu'on a longtemps semblé le prétendre. En effet, pour parler d'une véritable dichotomie, les courants doivent non seulement être diamétralement opposés mais leurs perspectives épistémologiques et ontologiques doivent être clairement posées et assumées comme telles. Cela dit, opposer Durkheim à Weber, par exemple, comme il apparaît convenu de le faire ne serait ni suffisant ni concluant, car les nuances sont trop nombreuses lorsque l'on se rapporte à l'intégralité de leur œuvre respective. Il serait inapproprié de réduire Durkheim sous la seule bannière du holisme et Weber sous celle de l'individualisme quoique ces épithètes ne sont pas dépourvues de tout fondement.

Cependant, il demeure plutôt rare de rencontrer une théorie marquée d'une perspective purement et radicalement holiste où les individus ne seraient que de simples substrats passifs

² Nous partageons l'avis de Margaret S. Archer qui reconnaît la problématique sociologique, fondamentalement inhérente à cette discipline, de l'articulation du rapport entre l'individu et la société comme une variation de la problématique de la structure et de l'action. Elle considère également comme variation de registre, mais faisant partie de la même problématique, les oppositions classiques entre le volontarisme et le déterminisme ou encore le subjectivisme et l'objectivisme. Voir Margaret S. ARCHER, « Théorie sociale et analyse de la société », *Sociologie et sociétés*, vol. XXX, no. 1, printemps 1998, pp. 9-22 et Margaret S. ARCHER, « Entre la structure et l'action, le temps : Défense du dualisme et de la perspective morphogénétique », *Revue du MAUSS*, no. 24, 2004, pp. 329-350. C'est d'ailleurs le même questionnement qui est sous-entendu dans le débat opposant le holisme et l'individualisme ou encore ce que d'autres regroupent sous l'appellation du collectif et de l'individuel. Voir Philippe CORCUFF, *Les nouvelles sociologies : Entre le collectif et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 2007.

entièrement déterminés³. Dans *Les règles de la méthode sociologique* de Durkheim, nous retrouvons la présence manifeste d'un déterminisme social qui s'impose à l'individu dont la nature est comparée à de la « matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme⁴ ». Cependant, dans les *Leçons de sociologie : la physique des mœurs et du droit*⁵ ou encore les écrits portant sur l'éducation dans un recueil intitulé *Éducation et sociologie*⁶, Durkheim accorde une place substantielle non seulement à la réflexivité individuelle, mais également à la réflexivité politique. La rigueur des principes objectivistes de la méthode sociologique que Durkheim expose dans *Les règles de la méthode sociologique* doit donc être relativisée puisqu'une étude approfondie de son œuvre témoigne pleinement, dans certains écrits de l'auteur, de la présence du caractère co-constitutif de la structure et de l'individu. Cela dit, pour éviter de faire de l'opposition entre le holisme et l'individualisme un dialogue de sourds en réifiant ces tendances en des réductions improductives, il est plus approprié, dans le cas de la démarche holiste, de la décrire comme une approche se concentrant d'abord sur l'interprétation des forces collectives afin de comprendre les parties du tout.

Sans contredit, les approches individualistes méritent également d'être nuancées, ne serait-ce qu'en fonction de la valeur que chacune d'elle impute au niveau individuel dans ces théories. Les diverses manières d'appréhender l'individu ont une incidence certaine sur la compréhension des structures sociales ainsi que du mode d'articulation du rapport sociétal. Par ailleurs, le poids des approches individualistes au sein des théories sociologiques n'est pas négligeable et il ne pourrait en être autrement puisque la modernité dans sa description générale signifie la consécration du fondement par le sujet de sa propre conscience de soi, dont l'origine historique est plus lointaine mais que l'avènement de la modernité vient néanmoins inscrire dans l'histoire. Il faudrait ainsi distinguer les diverses manières de

³ Cette perspective sociologique semble convenir davantage aux théories issues des approches cybernétiques assez répandues dans la sociologie contemporaine. En effet, lorsque nous constatons combien ces théories empruntent au modèle de la rétroaction, on se trouve effectivement plus près d'un sujet « passif ».

⁴ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007, p. 105.

⁵ Émile DURKHEIM, *Leçons de sociologie : Physique des mœurs et du droit*, [édition numérisée disponible en ligne : http://classiques.ugac.ca/classiques/Durkheim_emile/lecons_de_sociologie/lecons_de_sociologie.html, consulté en janvier 2006].

⁶ Émile DURKHEIM, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 2006.

concevoir l'individu, à savoir s'il se rapporte uniquement à la « raison », comme seul instrument de son action – et dont le monde n'aurait en conséquence aucune existence en dehors des observations du sujet – alors qu'une vision non-instrumentale de la rationalité individuelle pourrait plutôt chercher à rendre compte du motif de l'action individuelle sans toutefois nier et sacrifier l'existence *a priori* de la réalité sociale.

Pour le moment, nous retiendrons que pour procéder à l'opposition entre les positions à tendance déterministe et celles à tendance plus individualiste, il faudrait plutôt comparer des types idéaux respectifs pour chacune de ces perspectives comme le *déterminisme social* opposé à la théorie du *choix rationnel*, par exemple⁷. Toutefois, pour ce premier chapitre, nous avons choisi d'aborder l'institution comme une pratique se réalisant au sein d'un rapport et donc du point de vue des théories reconnaissant d'entrée de jeu le caractère co-constitutif des deux pôles. Ceci dit, nous sommes consciente qu'il existe toujours une certaine forme, aussi ténue qu'elle puisse être posée, de co-existence entre la structure et l'action dans toutes les théories sociologiques, sauf exception (et dans un tel cas, il faudrait se demander s'il est encore question d'individus et de société ?). Au cours de la présentation de ce mémoire, nous reviendrons sur les théories sociologiques qui proposent une compréhension du rapport à partir du point de vue individualiste, car cette représentation du rapport constitue le postulat dominant dans les théories sociologiques contemporaines.

1.2. La « troisième voie » en sociologie : la réciprocité comme modalité d'articulation du rapport individu/société

Revenons maintenant aux compréhensions en termes de réciprocité et de médiation du rapport existant entre l'individu et la société. Les théories retenues pour notre analyse s'inscrivent pour la plupart dans une perspective critique de la sociologie, ne serait-ce qu'au regard du débat entre le holisme et l'individualisme. Le terme de la « troisième voie en

⁷ Cela dit, si le débat sociologique classique opposant holisme et individualisme prend parfois l'allure d'une fausse interrogation, il reste néanmoins incontournable car rare sont les théories sociologiques qui ne prennent pas position. Et, nous verrons au cours de notre exposition comment les différentes contributions à l'analyse du rapport entre les individus et la société ont systématiquement pris part au débat.

sociologie » employé depuis les années 1980 est repris et expliqué par le sociologue Philippe Corcuff dans un ouvrage d'introduction intitulé *Les nouvelles sociologies : Entre le collectif et l'individuel*. Selon Corcuff, la « troisième voie en sociologie » réunie les nouvelles théories sociologiques qui se sont démarquées des dichotomies courantes en sociologie entre le holisme et l'individualisme. Dans ce court ouvrage, l'auteur brosse un tableau des débats théoriques qui ont marqué la sociologie depuis les trente dernières années afin de retracer la filiation sociologique de ce déplacement théorique. De son avis, deux grandes tendances font partie de ce qu'il décrit comme représentant la « troisième voie en sociologie », ce sont les approches issues du programme du relationnisme méthodologique et celles issues du langage constructiviste⁸. Dans la filiation de ces deux approches sociologiques, nous retrouvons les théories dites relationnistes, socioconstructivistes et interactionnistes. À titre de représentants notoires de ces courants, nous analyserons la théorie relationniste d'Anthony Giddens exposé notamment dans *La constitution de la société* ainsi que l'approche socio-constructiviste de Peter L. Berger et Thomas Luckmann, présentée dans *La construction de la réalité*⁹. De plus, nous nous pencherons sur la critique que Margaret Archer¹⁰ adresse à ces deux courants sociologiques à partir du point de vue du *réalisme critique* et nous démontrerons les insuffisances de sa proposition théorique.

Devant la dichotomie très répandue en sociologie opposant l'individuel et le collectif, ces théories sociologiques se caractérisent principalement par leur tentative de penser la « co-production des parties et du tout¹¹ » sans toutefois accorder de prédominance à l'une ou l'autre de ces dimensions du rapport. Au regard du débat entre l'individualisme et le holisme, les théories de la troisième voie se caractériseraient principalement par le rejet de l'« épiphénoménalisme », qui implique de reconnaître un caractère premier à l'un ou l'autre

⁸ Philippe CORCUFF, *op.cit.*, p. 14.

⁹ Anthony GIDDENS, *La constitution de la société : Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF, 2005 ; Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens, Klincksieck et cie., 1986.

¹⁰ Voir Margaret S. ARCHER, *Realist Social Theory : The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 ; Margaret S. ARCHER, « Théorie sociale et analyse de la société », *loc. cit.* ; Margaret S. ARCHER, « Entre la structure et l'action, le temps », *loc. cit.*

¹¹ Philippe CORCUFF, *op.cit.*, p. 16.

des pôles en tant que composante « ultime » de la société. Selon Corcuff, le programme relationniste ne se situe pas dans une tentative de dépassement de l'opposition entre le collectif et l'individuel. Il décrit plutôt le programme relationniste comme un « déplacement de notre regard¹² ». Il écrit que le « programme relationniste ne dépasse pas dans une synthèse supérieure selon des formules d'inspiration hégélienne courantes¹³ » l'opposition classique entre le collectif et l'individuel. Autrement dit, cette « troisième voie sociologique » telle que décrite par Corcuff ne s'inscrit pas dans une quelconque approche dialectique, mais cherche plutôt à démontrer la co-détermination et la co-variation des individus et de la structure. C'est cette posture théorique que nous désignerons sous l'appellation de *réciprocité* comme forme du rapport sociétal.

1.2.1. Anthony Giddens : du dualisme à la dualité du rapport entre l'individu et la structure sociale

Dans le milieu des années 1980, le sociologue britannique Anthony Giddens publia un ouvrage portant sur la structuration de la société. La théorie développée dans *La constitution de la société*¹⁴ se voulait une voie de contournement aux épiphénoménalismes ontologiques de la société ou de l'individu qui avaient prévalu dans le discours sociologique. À partir de la typologie élaborée par Corcuff, la théorie de la structuration formulée par Anthony Giddens se situerait ainsi dans la perspective relationniste. La démarche très ambitieuse de Giddens visait ainsi un déplacement du dualisme qui a longtemps accompagné les théories sociologiques classiques vers un principe central à sa théorie de la structuration : la *dualité du structurel*. Au dualisme de la « personne » et de la « société », il oppose la dualité de l'« action » et de la « structure »¹⁵. Devant l'impasse des diverses dichotomies qui ont marqué les débats sociologiques, que ce soit entre le subjectivisme et l'objectivisme, la microsociologie et la macrosociologie ou le sujet individuel et l'objet sociétal, Giddens

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ Anthony GIDDENS, *op.cit.*, p. 219.

¹⁵ *Ibid.*, p. 219.

propose donc la dualité du structurel à l'antagonisme que promeuvent ces couples oppositionnels. Le principe de base de la dualité du structurel réside alors dans la complémentarité de ces différentes dimensions plutôt que dans leur exclusion. Par conséquent, la théorie de la structuration a pour objectif d'offrir une compréhension conjointe de la stabilité sociale et du changement social. Et, pour ce faire, la théorie élaborée par Giddens mettra l'accent sur les séquences spatio-temporelles des événements qui sont décrites comme un élément clé afin d'analyser la relation entre l'action humaine et les institutions sociales.

Giddens s'oppose en effet à ce que la relation de l'agent au structurel soit comprise de manière unilatérale et c'est pourquoi il définit la dualité du structurel comme :

[...] les propriétés structurelles des systèmes sociaux [qui] sont à la fois le médium et le résultat des pratiques qu'elles organisent de façon récursive. Le structurel n'est pas « extérieur » aux agents : en tant que traces mnésiques et en tant qu'actualisé dans les pratiques sociales [...] [il] n'est pas que contrainte, il est à la fois contraignant et habilitant¹⁶.

La relation rattachant le sujet individuel à la société ainsi décrite par Giddens ne prend pas seulement la forme d'une contrainte, mais elle possède également une forme « habilitante » en ce sens qu'elle rend l'action possible. En plus de chercher à rendre compte de la stabilité de la reproduction sociale et des possibilités de changement de celle-ci, la théorie de la structuration d'Anthony Giddens tente de reconnaître une place théorique prépondérante aux « compétences » des agents¹⁷.

La critique à l'endroit de la conception dichotomique fort répandue en sociologie qui est à l'origine de la théorie de la structuration du social suscite un questionnement d'ordre épistémologique et ontologique dont l'enjeu, écrit Giddens, porte sur la compréhension des

¹⁶ *Ibid.*, p. 75. Bien que Giddens affirme qu'il y ait une interdépendance des structures sociales et de l'action de l'agent, il soutient également que le structurel se caractérise justement par une « absence du sujet », ce qui lui permet d'écrire que le structurel est hors du temps et de l'espace. *Ibid.*, p. 74.

¹⁷ Selon la terminologie de Giddens, les « compétences des agents » sont l'équivalent de leur capacité réflexive. Toutefois, nous reviendrons, au cours du deuxième chapitre, sur la description de la réflexivité proposée dans la théorie de la structuration lorsque nous aborderons spécifiquement le concept d'institution, car il apparaît difficile au terme de la théorie de la structuration de rendre compte de la capacité réflexive des individus et de la société.

concepts « d'action, de signification et de subjectivité ainsi que leurs relations à ceux de structure et de contrainte¹⁸ ». La conception de l'institution constitue par conséquent un enjeu important de ce questionnement théorique. Dans la théorie de la structuration, l'institution est représentée comme des « *pratiques* qui ont la plus grande extension spatio-temporelle dans [l]es totalités sociétales¹⁹ ». Théoriquement, Giddens définit clairement l'institution comme des *pratiques* spatialement et temporellement étendues. Toutefois, dans sa posture méthodologique, il soutient paradoxalement que l'analyse des institutions n'est possible qu'en procédant à la « mise entre parenthèse » de la réflexivité des agents présumée dans leurs *pratiques*²⁰. Ce paradoxe est attribuable principalement au caractère prioritairement réflexif que Giddens aura d'abord reconnu aux pratiques, et c'est pourquoi les principes méthodologiques défendus dans *La constitution de la société* nous apparaissent en contradiction avec les principes ontologiques qu'il propose. Ultimement, c'est donc le principe de co-constitution de la structure et de l'action au cœur de la dualité du structurel qui est alors suspendu au moment de l'analyse méthodologique des « conduites stratégiques » et des « institutions », puisque Giddens reconnaît là deux types distincts d'analyse²¹.

En somme, Giddens élabore la théorie de la structuration afin de repositionner ontologiquement et épistémologiquement les bases de l'articulation de l'individu et de la société. Cependant, en postulant l'alternance de la mise entre parenthèses soit des institutions, soit des conduites stratégiques comme méthodologie préconisée dans la théorie de la structuration, Giddens est rattrapé, dans le détour méthodologique, par l'épiphénoménalisme que sa théorie de la structuration visait précisément à contrer. Il ne s'agit pas de fermer la porte à toute l'entreprise de Giddens, dont le mérite réside certainement dans le fait d'avoir posé un regard critique sur les oppositions classiques en sociologie tout en mettant l'accent sur l'analyse des capacités réflexives des individus. Mais nous constatons en bout de parcours que son analyse reste marquée d'imprécisions introduites notamment par sa proposition méthodologique. Dans sa perspective méthodologique, en repliant les structures

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹ *Ibid.*, p. 66; nous soulignons.

²⁰ *Ibid.*, p. 80 et 439.

²¹ L'analyse des institutions et l'analyse des conduites stratégiques sont dissociées. *Ibid.*, p. 439.

institutionnelles et les individus sur eux-mêmes, Giddens semble minimiser la capacité réflexive subjective et collective dans le procès de transformations des sociétés ce qui a pour conséquence de donner lieu à une théorisation des changements structurels comme étant le résultat de processus autonomisés, refermés sur eux-mêmes.

1.2.2. Peter L. Berger et Thomas Luckmann : l'approche socioconstructiviste de la réalité sociale

Parallèlement, une autre tendance issue de ce que Corcuff nomme la « troisième voie » en sociologie est le constructivisme social dont les représentants les plus connus sont certainement Peter L. Berger et Thomas Luckmann, auteurs de *La construction sociale de la réalité*²². S'inscrivant dans le champ de la sociologie de la connaissance, Berger et Luckmann partagent avec Giddens l'objectif de démontrer la double constitution, subjective et objective, de la réalité sociale. Critiques des approches classiques en sociologie, ils conserveront toutefois de Durkheim la première règle présentée dans *Les règles de la méthode sociologique* qui consiste à traiter les faits sociaux « comme des choses » et, de Weber, sa définition de l'objet de connaissance de la sociologie, entendu comme la « totalité subjective des significations de l'action²³ ». Mais cette apparence de double constitution (objective et subjective) de la réalité sociale ne semble pas pleinement assumée dans la théorie du constructivisme social puisque l'objectivité de la société reste toujours marquée du sceau de *l'artificialité*²⁴, en insistant sur la *construction* du monde social.

Chez Berger et Luckmann, la stabilité ou pour reprendre leur expression, la « conservation » de la réalité, renvoie à l'idée de la réification de la tradition, alors que les processus de changement renvoient à ce qu'ils nomment la « re-socialisation » ou la « socialisation secondaire », deux concepts que l'on doit comprendre de la manière suivante :

²² Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, *op.cit.*.

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ *Ibid.*, pp. 29-30.

Dans la re-socialisation, le passé est réinterprété de façon à se *conformer* à la réalité présente, avec la tendance à réinjecter dans le passé différents éléments qui étaient subjectivement indisponibles à ce moment-là. Au cours de la socialisation secondaire le présent est interprété de façon à être maintenu en relation constante avec le passé, avec la tendance à *minimiser* de telles transformations qui ont *pourtant réellement opérées*. Pour parler autrement, la base de réalité de la re-socialisation est le présent, et la base de réalité de la socialisation secondaire est le passé²⁵.

Nous dirons de ces deux « procédures » de changement social qu'elles peuvent se traduire de la manière suivante : d'un côté, par une adaptation continue et *a posteriori* du présent en ce qui concerne la « re-socialisation » alors que, de l'autre côté, la « socialisation secondaire » entrevoit le changement comme une réinterprétation de type *mythique* – en ce sens qu'on minimise le changement et on réorganise le présent à l'aune du passé ou d'un point d'origine. Les insuffisances de la théorie de la construction sociale de la réalité apparaissent de manière plus évidente lorsque nous cherchons à comprendre comment ces deux types de « procédures » permettent d'entrevoir la transformation et la régulation de la société. Curieusement, il apparaît qu'aucune de ces formes de changement proposées par le constructivisme social de Berger et Luckmann n'implique de changement social qui soit réflexivement posé en vue d'une finalité ultérieure à l'action. C'est d'ailleurs cette compréhension de la réalité sociale, comme réalité *a posteriori*, qui fait dire à ces auteurs qu'ultimement cette réalité objective n'est qu'artéfact. La limite du constructivisme social se situe, à notre avis, dans le fait que l'action orientée ou l'intention et le changement, qui pourraient en découler, ne sont représentés que sous une forme rétroactive. Cette forme rétroactive du changement mine à notre avis la possibilité de reconnaissance des propriétés émergentes de la structure et de l'action puisque la capacité réflexive du sujet et de la société déployée à partir d'une action posée réflexivement sur leur propre destin ne nous apparaît pas reconnue chez ces auteurs. Bien entendu, nous prolongeons ici les conséquences de la forme rétroactive du changement telle que définie à partir des deux « procédures ». C'est également par le prolongement de ces conséquences liées à la forme rétroactive du changement devant l'impossibilité de poser l'action subjective réflexive vers une finalité « collective-totale » que nous comprenons comment cette posture théorique rend difficilement compte de la représentation *a priori* de la totalité sociétale. Enfin, ajoutons que la proposition de la re-

²⁵ *Ibid.*, p. 222.

socialisation de Berger et Luckmann a pour conséquence l'aplanissement de l'épaisseur historique réduisant considérablement les possibilités d'établir un rapport réflexif de la société à l'égard de l'histoire.

1.2.3. La réciprocité dans la mire de Margaret Archer

Que ce soit le relationnisme de Giddens ou le constructivisme social de Berger et Luckmann, la réciprocité de la structure et de l'action défendue dans ces théories comporte certaines limites conceptuelles que nous avons cherché à révéler. Bien que ces approches aient le mérite d'insister sur la nécessité de remettre en question les bases ontologiques et épistémologiques de la réalité sociétale et invitent à sortir de la dichotomie opposant l'individualisme et le holisme, la réciprocité constitutive du sujet et de la société ne peut être seulement présupposée. En effet, à lui seul, le postulat d'une co-existence du sujet et de la structure n'est pas systématiquement garant d'une capacité théorique à rendre compte de la réflexivité moyennant une compréhension de la *(re)production* et de la *régulation* des rapports sociétaux et de la société.

La sociologue Margaret Archer, rattachée au courant du réalisme critique²⁶ qui connaît une certaine influence notamment en philosophie des sciences et en sociologie et dont le foyer se situe principalement au Royaume-Uni, critique la co-existence et la co-variation des deux pôles du rapport social que sont les structures et les actions. Archer élabore ainsi une critique à l'endroit des approches *holistes*, *individualistes* et de *réciprocité* qu'elle regroupe sous diverses variantes de *conflation*²⁷. Dans le peu de traductions disponibles en langue française portant sur ce courant théorique, l'expression *conflation* est traduite par celle de « fusion » qui renvoie au principe *d'inséparabilité ontologique*. La co-existence de la structure et de l'action peut être posée de manière réciproque selon une relation d'égale

²⁶ Ce courant, mieux connu sous sa dénomination anglophone du *critical realism*, regroupe de nombreux chercheurs anglais dont Roy Bhaskar, Andrew Collier et Andrew Sayer.

²⁷ Margaret S. ARCHER, *Realist Social Theory* ; Margaret S. ARCHER, « Théorie sociale et analyse de la société », *loc. cit.*.

dépendance ou encore selon deux types possibles de relation asymétrique²⁸. À travers sa critique du fusionnisme et de la co-existence du rapport social, Archer cherche à réhabiliter le « dualisme analytique » car elle est d'avis que ce n'est qu'à partir de cette posture épistémologique que l'on peut reconnaître l'indépendance de l'agent envers la structure et vice versa. En effet, selon Archer, l'erreur des théories fusionnistes réside principalement dans leur prétention à vouloir observer simultanément les deux faces du rapport. Le dualisme analytique proposé par Archer permettrait ainsi de rendre compte des propriétés émergentes des deux pôles qui ne s'observeraient jamais synchroniquement. En effet, elle soutient qu'il est analytiquement erroné d'amalgamer la structure et l'agent et elle invoque pour défendre cette position le principe de différenciation temporelle qui sépare ces deux pôles du rapport. Toutefois, Archer ne rejette pas catégoriquement tout lien de dépendance entre la structure et l'agent puisqu'elle soutient que les structures dépendront de *certaines* actions posées à *certaines* moments précis²⁹. Un fait intéressant reste toutefois à noter concernant ce plaidoyer en faveur du dualisme analytique. La sociologue met l'accent sur un aspect fondamental relativement à l'articulation du rapport sociétal en lien avec la problématique de l'institution qui est l'ontologie de l'émergence de l'agent et de la structure. Elle résume la position ontologique du réalisme critique comme :

[...] une vision stratifiée de la réalité sociale, de façon à obtenir différentes strates (notamment « individu » et « structures sociales ») qui aient leurs propres propriétés émergentes *irréductibles*, une autonomie relative, une existence antérieure et une efficacité causale [...], strates que l'on connaîtrait à leur pouvoir de générer des causes plutôt que par leur observabilité³⁰.

Malgré l'attention accordée aux propriétés émergentes dans la théorie du dualisme analytique, cette approche comporte cependant certaines limites théoriques. La limite la plus évidente de la position ontologique défendue dans le réalisme critique d'Archer est qu'il ouvre sur la possibilité que certaines actions soient possibles sans impliquer une quelconque

²⁸ Elle associe le déterminisme social et l'approche holiste en sociologie en général à la « fusion par le bas », tandis que la « fusion par le haut » renvoie aux perspectives individualistes qui reconnaissent la structure comme le résultat de l'action de l'individu. Nous retiendrons seulement pour notre analyse la critique que Archer élabore à l'encontre de l'approche dite de la « fusion centrale » dont le principal représentant est Giddens avec sa théorie de la structuration.

²⁹ Margaret S. ARCHER. « Entre la structure et l'action, le temps », *loc. cit.*, p. 330.

³⁰ Margaret S. ARCHER, « Théorie sociale et analyse de la société », *loc. cit.*, p. 10; nous soulignons.

forme de reconnaissance sociale, c'est-à-dire que certaines actions pourraient ne pas relever d'aucun substrat social mais viendraient ou émaneraient purement et simplement de l'individu. En effet, Archer ne remet jamais en question que les structures puissent être dépendantes des actions mais elle tente plutôt de conceptualiser les conditions de cette dépendance en ce sens que le dualisme analytique cherche à « préciser de quelles actions elles dépendent et à quel moment³¹ ». Autrement dit, il faudrait ici comprendre que *certaines* actions, dans *certaines* conditions, ne se rapporteraient pas à la structure. Par le principe de différenciation temporelle, la capacité émergente impliquée dans l'action de l'agent apparaît ici comme un électron libre. Enfin, contrairement à Archer, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de rejeter la nature co-constitutive de la structure et de l'action pour reconnaître les propriétés émergentes de la structure et de l'action. Au contraire, il s'agit plutôt de reconnaître les propriétés émergentes de la structure et de l'agent au sein même de l'unité du rapport sociétal.

1.3. Compréhension du rapport individu et société à partir d'un troisième moment : la médiation.

Après avoir survolé les théories sociologiques représentant le rapport entre l'individu et la société à travers la forme relationniste, tentons maintenant de démontrer les différences existant entre ce type d'approche théorique et les approches où ce rapport est posé à travers une structure de médiation. Comme les théories relationnistes, les théories dont l'approche du rapport sociétal s'articule selon un principe dialectique souscrivent au principe fondamental de co-constitution de la structure et de l'individu. Toutefois, en opposition aux premières, ces dernières assument pleinement que l'articulation de ce rapport repose sur un troisième terme compris comme médiation. De ce point de vue, l'analyse des actions ou de la structure par le truchement d'une « mise entre parenthèses » réduirait toute possibilité de compréhension du rapport sociétal. Cela dit, la médiation, comme passage ou détour obligé du rapport, s'oppose à l'immédiateté de la relation entre les deux pôles. On dira généralement des théories

³¹ Margaret S. ARCHER, « Entre la structure et l'action, le temps... », *loc. cit.*, p. 330.

sociologiques qui font transiter le rapport social par un troisième terme, la médiation, qu'elles s'inscrivent dans l'approche dialectique. La perspective dialectique en sociologie permet d'accéder à une compréhension de la réalité sociale en réalisant un dépassement des conceptions « formelle » et « réelle » qui sont constamment en opposition. En raison de cette particularité qui caractérise la démarche de la sociologie dialectique, on lui attribue généralement l'épithète de sociologie critique.

1.3.1. La médiation institutionnelle comme résolution d'un paradoxe, selon François Dubet

Sans qualifier de manière explicite son approche sociologique de dialectique, le sociologue français, François Dubet, auteur de l'ouvrage intitulé *Le déclin de l'institution*, propose de conceptualiser l'institution comme une médiation au sens où elle représente d'abord une forme d'activité qui serait donc toujours inscrite dans un rapport³². Le « travail sur autrui » qui consiste à éduquer, à former, à soigner constitue, selon cet auteur, l'activité qui incarne le mieux la relation institutionnelle. Dubet est critique des approches interactionnistes qui, selon lui, restent prises dans le « jeu des face-à-face, et qui, en bout de parcours fait l'économie de l'idée de société³³ » et dont le résultat consiste à réduire l'institution au « produit émergent des relations et des stratégies³⁴ ». Cette critique à l'égard de l'interactionnisme rejoint les insuffisances que nous avons relevées à la section précédente quant aux conceptions du rapport individu/société en termes de relation *réiproque*.

Ainsi, pour Dubet, le rapport entre l'individu et la société est bilatéral puisqu'il est à la base de la socialisation qui assure le lien entre la structure sociale légitimée par des principes abstraits et formels ainsi que par les pratiques réelles et concrètes des individus tout en permettant au sujet de parvenir à une certaine autonomie grâce au développement de la

³² François DUBET, *op.cit.*

³³ *Ibid.*, p. 58. Conformément à la forme du rapport individu/société en termes de réciprocité, le modèle de la relation face-à-face est une représentation de la relation intersubjective développée notamment dans les thèses de Berger et Luckmann critiquées par Dubet. Voir Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *op.cit.* p. 44 à 50.

³⁴ François DUBET, *op.cit.*, p. 58.

subjectivité particulière. Ce double processus continu de *socialisation* et de *subjectivation*³⁵ est associé à l'avènement de la modernité, qu'il définit comme « l'émergence progressive de l'individualité comme l'affirmation de l'individu en tant qu'acteur social et que sujet³⁶ » et qu'il oppose à l'« homme de la tradition » qui confond sa conscience morale avec celle de la communauté en raison de son immersion dans la culture.

La modernité comprend donc en son centre un paradoxe qui résulte de la contradiction inhérente au rapport entre l'individu et la société nouvellement défini par ce mode de reproduction sociétal. À plusieurs égards, ce double processus de l'institution identifié par Dubet est comparable à la double fonction que Giddens lui attribue également à partir des fonctions *contraignante* et *habilitante*. Cependant, nous décrivons ici la présentation du rapport sociétal par Dubet en termes de structure de médiations au regard de sa démarche à l'œuvre dans *Le déclin de l'institution*, où il nous apparaît que ce dernier tente précisément un dépassement des conceptions « réelle » et « formelle » de ce rapport. Grâce à sa « nature magique³⁷ », écrit Dubet, la médiation institutionnelle permet de dépasser le paradoxe de la contradiction incarnée dans les principes abstraits sur lesquels se fondent les sociétés modernes. En effet, la médiation institutionnelle « tient ensemble ce qui est le plus “haut”, les valeurs universelles, et ce qui est le plus “bas”, le plus enraciné dans la condition humaine³⁸ ». Comme nous aurons la chance de revenir sur les thèses de Dubet au cours de cette première partie, ajoutons seulement que, selon son point de vue, le projet de socialisation nécessite la reconnaissance de la part de la sociologie d'une « culture universelle, valant *a priori* pour tous les êtres humains, qui ancre la subjectivité des individus parce qu'elle leur permet d'être plus critiques, plus réflexifs, plus conscients d'eux-mêmes³⁹ ». Ainsi, chez Dubet, la bilatéralité ou la co-constitution du rapport ne prend pas la

³⁵ Toutefois, nous verrons que cette approche de Dubet n'est pas sans susciter quelques critiques.

³⁶ François DUBET, *op.cit.*, p. 36.

³⁷ *Ibid.*, p. 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 47.

³⁹ *Ibid.*, p. 41. Dubet reconnaît qu'il emprunte beaucoup à la tradition sociologique de Durkheim. Il s'est d'ailleurs beaucoup nourri de ses écrits portant sur l'éducation. Toutefois, il précise se dissocier des thèses de Durkheim exposées dans *Les Règles de la méthode sociologique* dont la conceptualisation du fait social apparaît « parfaitement contradictoire » avec la plupart de ses analyses.

forme de la réciprocité car le rapport implique le détour par la médiation institutionnelle. De plus, le détour par la médiation institutionnelle vient ici résoudre la contradiction entre le moment « formel » comme référence au principe abstrait de légitimation du travail d'autrui et le moment « concret » de la pratique.

1.3.2. La double référence ontologique du rapport individu et société dans la théorie générale de la société de Michel Freitag

À la question de l'articulation du rapport entre les individus et la société qui a été et continue d'être hautement débattue en sociologie, le sociologue Michel Freitag cherche, à travers ce qu'il nomme une « théorie générale du symbolique et de la société », à opérer un dépassement de cette opposition qui a marqué la sociologie⁴⁰. Il n'hésite pas à prendre de front cette problématique en affirmant d'emblée que pour comprendre ce rapport il est nécessaire de se pencher sur ses fondements ontologiques dont le principe premier consiste à procéder à une double référence ontologique. Ainsi, pour saisir le rapport entre les individus et la société comme un rapport, il faut, selon Freitag, reconnaître *l'objectivité* des médiations significatives de la pratique sociale, c'est-à-dire que la condition d'existence de ce rapport implique la reconnaissance de la médiation comme *a priori*. Une des conditions pour y parvenir est que ni le sujet et ni la structure doivent être perçus comme des réalités *autoconstituées* et/ou *autoconstituantes*, mais doivent plutôt être compris selon leur co-constitution pleine et entière, permettant alors et seulement que le rapport « soit ». L'entreprise critique de Freitag s'élève donc clairement contre les vues positivistes de la réalité sociale auquel il oppose une ontologie dialectique. Le passage suivant expose d'une manière particulièrement synthétique la démarche dialectique de Freitag :

⁴⁰ Sur la question spécifique du débat opposant l'individualisme au holisme et la position défendue par Freitag, voir « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *loc. cit.*, pp. 169-219.

[...] il n'est de structure symbolique, exerçant son emprise sur les sujets et sur leurs rapports au monde (à autrui et à eux-mêmes) que dans la mesure où elle est sans cesse fondée et vivifiée (rendue vivante et réelle, actualisée) par les sujets qui agissent réflexivement à travers elle dans leur « liberté », et [...] inversement, il ne peut exister de sujet synthétique d'actes symboliques, reconnu comme tel par autrui, que dans la mesure où des « êtres » déjà doués de sensibilité et de conscience entrent dans le langage et dans l'expérience symbolique pour y trouver l'unique mode de surplomb et l'unique lieu de reconnaissance à partir duquel leur pure *singularité* « biologique » ou « psychologique » se constitue et s'élève en *identité*, ayant valeur transcendante ou a priorique pour eux-mêmes et pour autrui. Dès lors, le sujet est bien un « moment de la structure », et la structure est bien un « mode déterminant de la constitution du sujet » [...] ⁴¹.

Ainsi, le rapport d'objectivation symbolique, c'est-à-dire la pratique significative ou encore ce que Freitag résume par le langage⁴², est conçu comme un rapport médiatisé qui confère un sens et une finalité à la pratique des sujets par l'entremise d'une référence intersubjective. La reconnaissance de la référence intersubjective inhérente aux structures sociales est donc au cœur des conditions de la pratique subjective. La co-constitution est donc pleinement assumée. Cependant, on n'entend pas ici renoncer à la capacité réflexive et par ricochet aux propriétés émergentes contrairement à ce que l'approche de certains tenants du réalisme critique comme Archer semble suggérer dans sa critique du fusionnisme. En effet, pour être significative, l'action subjective singulière doit se référer à la totalité signifiante qui représente le champ des pratiques virtuelles dont le spectre est délimité par les exigences de la reproduction sociétale. La médiation significative objectivée comme moment du rapport sociétal régule les pratiques qui elles reconduisent la totalité signifiante tout en permettant l'institution de la subjectivité individuelle. Bref, la médiation symbolique, le sujet et la société constituent trois « moments » d'un même rapport puisqu'ils se requièrent l'un l'autre et leur existence dépend de cette articulation en trois temps. Ainsi, l'ontologie dialectique que propose Freitag permet d'ancrer le sujet dans le monde tout en évitant le piège de l'épiphiénoménalisme du sujet ou de la société. Enfin, nous aurons compris que du point de vue de la conceptualisation dialectique du rapport sociétal, il est incohérent de soutenir le principe méthodologique d'une nécessité de la « mise entre parenthèses », comme le propose Giddens. Freitag soutient pour sa part la voie de l'interprétation herméneutique, notamment à

⁴¹ *Ibid.*, p. 185, note 32.

⁴² Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 1, p. 23.

partir d'une approche typologique dont le but est de rendre compte de la « variation historique et locale [des] médiations⁴³ ».

Conclusion

En somme, la distance qui sépare les théories relationnistes et constructivistes – décrites selon Corcuff comme la « troisième voie en sociologie » – que nous avons regroupées sous la forme de réciprocité du rapport et les approches dialectiques ne témoigne pas d'une incompatibilité irréductible, en ce sens qu'on peut facilement établir un certain nombre de convergences, ne serait-ce que par leur reconnaissance conjointe du principe de co-constitution. Ceci étant dit, concernant la théorie de la structuration de Giddens, la principale distinction qui ressort du portrait que nous en avons brossé repose avant toute chose sur les limites conceptuelles apparaissant notamment au niveau méthodologique. Car si le lecteur pouvait y voir l'apparence d'une conception en termes de médiation de la structure institutionnelle à partir du double caractère « contraignant et habilitant » que lui attribue Giddens, il constate que le rapport sociétal repose finalement sur la réciprocité des deux parties. Par ailleurs, devant l'incapacité à théoriser le changement ou les modulations des régulations sociétales et à rendre compte de la capacité réflexive de la société et des individus, l'approche socioconstructiviste de Berger et Luckmann ne pourrait se confondre avec l'approche dialectique de Freitag ou encore avec l'approche de Dubet puisque les deux s'opposent à une conception du rapport sociétal fondée sur la seule relation sans médiation. En effet, la structure de médiation culturelle ou institutionnelle assure, d'une part, l'unité de la société et, d'autre part, la constitution du sujet à partir de son appartenance au monde. Enfin, l'intérêt de revenir sur l'articulation du rapport entre l'individu et la société consistait non seulement à comparer les manières de poser le rapport sociétal mais à démontrer que de ce rapport dépendent également la reproduction et la régulation de la société ainsi que la capacité à saisir les transformations dont elle est l'objet. Finalement, ce détour par l'articulation du rapport sociétal aura permis de situer différentes approches théoriques en

⁴³ Michel FREITAG, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" », *loc. cit.*, p. 211.

sociologie contemporaine non seulement par rapport au débat dans lequel doit s'inscrire à notre avis une analyse sur l'institution mais aussi notre position à partir de laquelle nous analyserons ce concept au cours des chapitres à venir.

CHAPITRE II

CONCEPT D'INSTITUTION ET DISTINCTION DES NIVEAUX DE LA MÉDIATION SYMBOLIQUE

Après avoir dégagé de manière comparative les enjeux ontologiques relatifs à la façon de poser la réalité sociétale et, maintenant que nous avons situé la médiation de l'institution au sein du rapport sociétal, il s'agit à présent de nous arrêter plus spécifiquement au concept d'institution tel qu'il est présenté dans diverses théories. Constitutive du rapport sociétal, la médiation institutionnelle tient lieu d'une structure symbolique actualisée grâce à la pratique sociale s'y référant. Or, l'ordre du symbolique étant un champ large et général, certaines précisions se révèlent nécessaires afin d'éviter de multiplier les institutions en autant de structures symboliques possibles. Ceci aurait également pour conséquence d'entraîner autant de confusion que de précision et de diminuer par la même occasion la capacité d'analyse des transformations structurelles. Notre intérêt à revenir ici sur les définitions de l'institution consiste à lui donner une profondeur et une acuité conceptuelle afin de mieux rendre compte des transformations historiques de la société.

Dans ce chapitre, nous quitterons donc la question spécifique des modalités d'articulation du rapport de l'individu et de la société pour nous concentrer plus particulièrement sur la signification de la médiation institutionnelle. À partir des définitions de l'institution que l'on retrouve notamment dans la tradition sociologique durkheimienne, c'est-à-dire chez Émile Durkheim lui-même ainsi que chez Marcel Mauss, Paul Fauconnet et Mary Douglas mais aussi dans la définition élaborée par Anthony Giddens, nous démontrerons comment l'institution est définie selon une équivalence avec ce que nous nommons l'ordre symbolique. À ces définitions larges de l'institution, nous opposerons les conceptions développées par François Dubet et Michel Freitag dont les définitions sont marquées par la volonté

d'échapper à la confusion des formes culturelles et des formes institutionnelles des structures sociales. Bien que Dubet souligne la nécessité de distinguer ces deux niveaux de médiation, cette thèse reste peu explorée dans *Le déclin de l'institution*. En revanche, nous verrons que chez Freitag cette distinction constitue un élément essentiel dans sa théorie générale des modes de reproduction et de régulation de la société, et c'est pourquoi nous accorderons une place importante à ses thèses au cours du présent chapitre.

2.1. Institution dans son acception large : l'institution comme équivalent du symbolique

Dans la tradition sociologique française, grandement inspirée par la sociologie durkheimienne, le concept d'institution tend à s'appliquer à un nombre très large de faits sociaux. Mais devrions-nous nous en étonner puisque, selon Durkheim, la sociologie se définit comme la « science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement¹ », entendue aussi comme la science des faits sociaux. Dans cette perspective, le fait social équivaut à une institution et vice versa. En effet, selon les définitions que nous livre Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*, les institutions renvoient à « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité² ». On doit comprendre les faits sociaux de la même façon, c'est-à-dire comme des « manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel [elles] s'imposent à lui³ ». En établissant de la sorte l'objet d'étude de la sociologie, il fallait ainsi pour Durkheim attribuer une signification très large à l'institution⁴. Cela dit, s'il faut comprendre, tel que le prétend Durkheim, la sociologie comme la science des institutions et les institutions comme des faits sociaux, il y aurait donc autant d'institutions qu'il y a de phénomènes sociaux. Or, dans la perspective durkheimienne, l'institution se distinguerait alors par sa particularité d'exercer sur les sujets une influence coercitive. Plutôt que de

¹ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. XX.

² *Ibid.*, p. XX.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ Sans doute conscient qu'il mobilise le concept d'institution à partir d'une acception très large, Durkheim précise toutefois qu'il ne croit pas « dénaturer le sens de cette expression ». *Ibid.*, p. XX.

circonscrire le concept d'institution, Durkheim ouvre ici le champ d'application de cette définition à un spectre très large de phénomènes sociaux.

Dans le même ordre d'idées, le sociologue et neveu de Durkheim, Marcel Mauss, entreprendra, avec la collaboration de Paul Fauconnet, de définir l'objet et la méthode de la sociologie. Ces derniers attribueront un sens très large à l'institution en proposant, à l'instar de Durkheim, que tout phénomène social soit compris comme une institution. Conformément à ce principe, le langage, la culture, les manières de penser et d'agir tout comme la tradition et le mythe constituent des phénomènes sociaux qu'ils décriront comme autant d'institutions sociales⁵. Devant le caractère très général qui détermine ici les institutions, Mauss et Fauconnet soulignent néanmoins l'importance de leur reconnaître des « degrés » divers. Cela dit, ils ne précisent aucunement les caractéristiques à partir desquelles doit s'opérer cette distinction des divers degrés⁶.

Se réclamant également de la filiation durkheimienne, l'anthropologue britannique Mary Douglas fait dépendre des institutions tous les processus cognitifs et sociaux même les plus élémentaires. Autrement dit, les institutions représentent de manière très générale le cadre possible d'action des individus⁷. Notons au passage que chez Douglas, les individus semblent pris dans une interaction avec les institutions, à la fois très circulaire et rigide, qu'elle représente essentiellement sous la forme d'une boucle rétroactive à partir d'un mouvement décrit par l'épistémologue et philosophe du langage Ian Hacking. Et, bien qu'elle cherche explicitement à réhabiliter les thèses de Durkheim, Douglas réitère sans nuances la catégorie

⁵ Mauss et Fauconnet reconnaissent toutefois qu'il existe quelques rares exceptions à leur règle. Certains phénomènes, tout en étant sociaux, ne cadrent pas avec la définition d'une institution. C'est le cas notamment de la foule. Marcel MAUSS et Paul FAUCONNET, « *La sociologie, objet et méthode* », [article disponible en ligne : http://classiques.ugac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html, consulté en avril 2009], pp. 7 à 11.

⁶ *Ibid.*, p. 11. Par ailleurs, cette précaution théorique n'échappe pas non plus à Durkheim comme nous l'avons déjà souligné ci-haut. En effet, si nous comparons *Les règles de la méthode sociologique* aux *Leçons de sociologie*, par exemple, Durkheim prend soin dans ce dernier ouvrage d'établir un nombre non négligeable de nuances. Par ailleurs, ces distinctions modèrent la tendance du Durkheim « méthodologue » à recourir à une seule catégorie qui embrasserait l'ensemble des phénomènes sociaux pour leur reconnaître plutôt divers degrés. Tant Durkheim que Mauss souligneront l'importance d'apporter cette distinction conceptuelle mais sans toutefois insister pour en préciser les contours.

⁷ Mary DOUGLAS, *Comment pensent les institutions*, Paris, La découverte, 2004. p. 146.

générale d'institution sans égards aux précautions déjà émises par ses prédécesseurs. Définie comme manières de penser ou encore ce qu'il est possible de caractériser comme l'ordre social régulant le champ des possibles de l'action, cette perspective sur l'institution développée chez Douglas englobe donc toutes les structures symboliques, sans distinctions. À la différence de Durkheim, Mauss et Fauconnet qui avaient néanmoins reconnu la présence de « degrés » d'institutions sans toutefois en préciser la nature, Douglas range ainsi l'ensemble des processus sociaux sous le couvert de l'institution.

Au chapitre des conceptions larges de l'institution, nous retrouvons également la définition établie par Giddens. En définissant l'institution par les pratiques qui s'étendent dans le temps et l'espace, Giddens propose ainsi une définition conceptuelle très flottante de l'institution. Une large gamme de pratiques peut ainsi être comprise comme des institutions. Sans égards à la nature culturelle, politique ou légale des pratiques, sont considérées comme institutions celles qui se perpétuent dans le temps et dans l'espace. Dans ces conditions, le langage correspondrait ainsi à cette catégorie conceptuelle. Par ailleurs, en raison des propriétés qu'il attribue à l'institution, c'est-à-dire d'être à la fois contraignante et habilitante, il serait aisé d'assimiler le langage à cette structure générale. En effet, les normes linguistiques nous permettent de faire un usage adéquat du langage afin que les paroles dites puissent être reconnues par un interlocuteur, et c'est également grâce au langage que nous pouvons exprimer nos désirs, nos pensées et nos idées, d'où sa forme essentiellement habilitante. C'est à partir de ces explications que Giddens reconnaîtra explicitement le langage comme une institution⁸. Cependant, sans vouloir donner l'impression que nous nous opposons aux caractéristiques indispensables de l'institution repérées par la théorie de la structuration de Giddens, c'est-à-dire à la fois contraignante et habilitante, celles-ci demeurent pour le moins insuffisantes pour décrire à elles seules le concept d'institution.

Le manque de précision qui caractérise le concept d'institution chez Giddens devient évident lorsqu'il aborde les diverses « formes » d'institution. Comme nous venons de le montrer, selon Giddens, le langage constitue une institution au même titre que l'État puisque toute institution se caractérise par la double propriété : contraignante et habilitante. Cette

⁸ Anthony GIDDENS, *op. cit.*, p. 78.

double caractéristique implique par conséquent une interdépendance des « dimensions sémantique, normative et politique du structurel⁹ » inhérentes à toute institution. Il soutient qu'« il faut leur attribuer une place conceptuelle beaucoup plus large et reconnaître qu'ils sont inhérents à toute action humaine ». Ainsi, l'ordre d'articulation des *propriétés* de ces dimensions du structurel, que sont la signification, la légitimation et la domination¹⁰, peut varier, mais ces propriétés sont toutes, écrit Giddens, des dimensions propres à chaque institution. À chacune de ces dimensions du structurel (sémantique, normative et politique) correspond une propriété (signification, légitimation et domination). La dimension sémantique possède la propriété d'être significative, la dimension normative sert de légitimation et finalement la dimension politique a pour propriété de dominer. Et, puisque toute institution renferme, selon le modèle défendu ici par Giddens, une forme de contrainte, c'est-à-dire une certaine forme de domination, elle possède donc toujours une dimension politique. Il ajoute aussi que la domination et le pouvoir doivent être entendus selon une acception beaucoup plus large que la sémantique généralement reconnue à ces concepts.

En regroupant en elle un ensemble de propriétés et de dimensions, l'institution doit ainsi être comprise comme un système social¹¹. Selon la conception de l'institution telle que présentée par Giddens, les *ordres institutionnels* ne peuvent explicitement être différenciés puisque les propriétés du structurel se présentent toujours comme étant interdépendantes. Par ce principe d'interdépendance, Giddens veut ainsi s'opposer aux conceptions qu'il nomme « substantivistes » des formes institutionnelles que sont, par exemple, l'économique ou le politique. Par conséquent, *toute* institution sans exception renverrait ainsi à une certaine dimension du politique puisqu'une des propriétés du structurel est la domination comprise ici comme la « mobilisation de ressources d'autorité ou de ressources d'allocation¹² ». Si nous suivons son raisonnement, tout système social qui implique une « relation d'autorité »

⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹¹ Dans la théorie de la structuration, « institution » et « système social » sont synonymes.

¹² Anthony GIDDENS, *op. cit.*, p. 82.

posséderait par conséquent une dimension politique¹³. Selon cette conception de la domination et de son rôle dans les pratiques institutionnelles, la famille, par exemple, posséderait donc également une dimension politique. De plus, défini à partir de la relation d'autorité, le politique existerait comme une caractéristique intrinsèque à toutes les sociétés. Or, avec une telle conception des institutions, la pente ascendante du relativisme causé par ce que Giddens qualifie comme « l'interdépendance des dimensions » gagne en inclinaison! Conséquemment, l'institution perd de son acuité conceptuelle et se risque à de nombreux anachronismes.

Enfin, il est vrai que le processus social de la pratique consistant à *fonder de manière à faire durer dans le temps et à s'étendre spatialement* renvoie à l'action générale d'*instituer*, et, dans ces conditions, ce processus s'étend à la fondation du symbolique en général. Toutefois, devant des définitions aussi larges de l'institution, force est de constater que l'institution est ici posée comme une équivalence à l'ordre symbolique en général. Cependant, si l'institution relève du symbolique, est-il juste de soutenir comme le font les tenants de la conception large de l'institution que tout symbolique est institution ?

2.2. Médiations et distinction des degrés de la pratique

Le principal problème que l'on rencontre avec les compréhensions larges de l'institution réside dans l'évacuation de toute caractéristique qui la distinguerait du symbolique en général. En effet, dans ce que nous avons qualifié comme les définitions larges de l'institution, nous ne retrouvons aucune caractéristique sur laquelle pourrait s'établir la distinction fondamentale entre les médiations proprement culturelles et les médiations relevant du politique. En conséquence, la portée analytique du concept d'institution s'en trouve nettement limitée.

¹³ Il est frappant de constater que les concepts de pouvoir, domination, contrôle et autorité renvoient sensiblement à la même chose et peuvent par conséquent être employés sans nécessité d'en distinguer la signification.

2.2.1. *Dubet et l'institution comme travail sur autrui*

Conscient des risques de la conception large de l'institution, François Dubet cherche à en circonscrire les limites afin d'éviter qu'elle ne devienne un « équivalent général de la culture et de la vie sociale, [...] désign[ant] tout ce qui n'est pas naturel¹⁴ ». L'institution ne doit pas se confondre avec la généralité de la structure symbolique associée à l'établissement d'un ordre social. Selon Dubet, l'institution doit être comprise comme une relation particulière de socialisation qui se traduit par une forme précise de travail sur autrui, par exemple, le professeur d'école dont le travail consiste à éduquer l'enfant et à lui transmettre des connaissances. Dans ces conditions, l'intériorisation de schèmes culturels ne suffit pas pour dire qu'il y a institution. L'institution se caractérise plutôt par la forme précise de travail qui permettra d'inscrire une culture dans l'individu. Afin d'éviter les confusions possibles relativement à l'emploi qu'il fait de l'institution, l'auteur utilise l'expression de « programme institutionnel » qui a l'avantage, selon lui, de se rapporter à l'action du travail spécifique sur autrui¹⁵.

Dans son mouvement général, le « programme institutionnel » est médiation puisque c'est à travers cette forme de relation que les valeurs abstraites ou les principes généraux seront convertis en pratiques spécifiques. Cette conversion s'exprime notamment à partir de la dimension « vocationnelle » du travail qui fonde celui-ci en valeurs. Dubet accorde ainsi une grande importance au travail sur autrui puisque c'est précisément ce type de relation qui permet d'illustrer l'actualisation des valeurs générales dans la pratique. L'objectif du travail sur autrui tel que décrit par Dubet consiste, nous l'avons vu, à produire à la fois des individus socialisés et des sujets autonomes. Autrement dit, le « programme institutionnel » agit comme médiation puisqu'il vient convertir un principe abstrait en une activité spécifique sur autrui dont les effets viendront reproduire et confirmer de nouveau ces principes abstraits.

¹⁴ François DUBET, *op.cit.*, p. 22.

¹⁵ Cet emprunt volontaire par Dubet au registre de la génétique et de l'informatique étonne puisque l'auteur définit l'institution comme un « processus d'institutionnalisation » que l'on doit comprendre comme une « action d'instituer » qui participe à une forme de socialisation et de subjectivation. Nous reviendrons au cours du quatrième chapitre portant sur la distinction entre l'organisation et l'institution sur l'ambiguïté que suscite cette référence à l'approche programmation.

Pour rendre possible ce processus de conversion de l'abstrait vers la pratique concrète, le « programme institutionnel » se fonde sur un principe de « reconnaissance » afin de contenir la contradiction ou la tension qui lui est inhérente, c'est-à-dire entre l'idéal porté par l'institution et sa transposition dans la pratique. Toutefois, ces deux niveaux ne se correspondent jamais parfaitement et, afin de concilier l'inconciliable, la médiation doit donc s'appuyer sur un type particulier de croyances que Dubet refuse de nommer des idéologies, mais qu'il désigne plutôt comme des « fictions nécessaires »¹⁶. Selon la signification que Dubet attribue aux « fictions nécessaires », celles-ci sont essentielles pour le déroulement de l'action. Toutefois, le statut de ces croyances nécessaires n'apparaît pas totalement assumé chez Dubet puisqu'il soutiendra que ce sont « des fictions nécessaires auxquelles les acteurs *ne croient pas vraiment*, mais auxquelles ils ne peuvent renoncer sans que leur travail se vide de sens¹⁷ ». Soulignons que ce cynisme est perceptible à plusieurs reprises dans *Le déclin de l'institution*, ce qui nous apparaît paradoxal puisqu'il reconnaît en même temps que le fondement de l'institution consiste en la « *croyance* dans la continuité [du] processus [entendu comme socialisation et subjectivation qui] est au cœur du programme institutionnel »¹⁸.

Jusqu'ici, la conception que Dubet propose de l'institution se maintient encore à un certain niveau de généralité et le lecteur pourrait aisément conclure que la distance que ce dernier cherche à prendre avec les conceptions larges de l'institution n'est au final que rhétorique et que, dans les faits, les médiations institutionnelles correspondent simplement à la démarcation de l'interface nature et culture. Mais Dubet associe l'institution à l'émergence progressive de l'individualité qui débute avec la division du travail articulée avec ce qu'il nomme le « désenclavement des communautés¹⁹ ». Ainsi, l'institution se fonde sur un principe d'extériorité et les « fictions nécessaires » qui lui sont imputables permettent le dépassement de la contradiction qui lui est inhérente. Enfin, retenons pour le moment que

¹⁶ François DUBET, *op.cit.*, p. 48-49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 48; nous soulignons.

¹⁸ *Ibid.*, p. 35; nous soulignons.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36. Freitag représente également l'avènement des médiations institutionnelles à partir de la division du travail dont il situe l'origine au néolithique, avec l'avènement des sociétés d'agriculture.

Dubet souligne l'importance pour l'analyse de distinguer la culture et le langage de l'institution afin d'offrir au concept une plus grande acuité analytique et que par cette distinction nous nous engageons vers un procès de distinction des niveaux de médiation. Ceci dit, nous reviendrons sur les thèses de cet auteur dans le prochain chapitre portant plus spécifiquement sur l'articulation de l'institution et du politique, car il est indéniable pour Dubet que l'institutionnalisation des sociétés est « indissociable du développement de l'espace démocratique »²⁰.

2.2.2. Déploiement des niveaux de médiation dans la théorie générale de Michel Freitag

L'idéaltype de l'institution présenté dans *Le déclin de l'institution* de Dubet rappelle à plusieurs égards la conception élaborée par Freitag dans *Dialectique et société*. Toutefois, ce dernier insistera tout particulièrement sur une compréhension du rapport d'objectivation impliquant toujours, comme condition d'existence de la pratique significative, l'intervention d'une médiation en tant que totalité *a priori*, c'est-à-dire toujours déjà donnée, que Freitag désigne par la forme concrète et générale de la société. Dans cette perspective, la médiation n'est pas comprise dans une forme substantifiée, en ce sens où elle ne se réalise et n'est effective qu'à l'intérieur d'un rapport²¹. De plus, Freitag étoffera le développement historique de ce rapport en démontrant notamment le déploiement de différents niveaux de médiation à travers la description de la réflexivité politique.

De ce mouvement général de la pratique significative et de la médiation, qui assure la reproduction de la société et la régulation des pratiques, Freitag va préciser le développement de divers degrés de médiations, c'est-à-dire la différenciation des structures qui a eu cours au fil de l'histoire à partir de ce qu'il nomme les « modes de reproduction formels de la société ». Freitag entend par mode de reproduction et de régulation de la société :

²⁰ *Ibid.*, p. 23.

²¹ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 79.

[...] la cohérence d'ensemble d'une modalité formelle de régulation de l'action, qui assure en même temps l'intégration des pratiques sociales en une structure d'ensemble à l'intérieur de laquelle elles sont en « réciprocité formelle », et la reproduction globale de cette structure à travers l'accomplissement « discret » des actions particulières²².

Il élabore ainsi trois modes de reproduction de la société qui ont caractérisé quatre types historiques de sociétés. Par ailleurs, nous pourrions difficilement démontrer le développement des niveaux de médiation à l'œuvre dans la théorie générale de Freitag sans exposer les grandes lignes résumant les modes de reproduction de la société ainsi que les conditions de leur émergence.

Le premier mode de reproduction « culturel-symbolique », propre aux sociétés primitives, définit la médiation symbolique, c'est-à-dire le langage, comme le véhicule de reproduction de ce type de société. À des fins d'illustration, rapportons-nous au cas limite de ce mode de reproduction présenté par l'auteur : la société sans contradiction²³. Dans la conception étroite de la société primitive, on ne retrouve pas la contradiction ainsi que les transformations sociales qui en découlent sous une forme objectivée. Dans ce cas limite, le rôle généralisé de la médiation symbolique oriente normativement mais aussi directement les pratiques sociales, ce qui a pour effet de reconduire continuellement le sens habitant ces pratiques et la signification inscrite dans les objets qui les médiatisent.

En s'appuyant sur diverses descriptions anthropologiques des sociétés primitives, Freitag montre comment la normativité de l'action est inhérente aux pratiques elles-mêmes, en ce sens qu'elle est immédiatement inscrite dans les pratiques qu'elle oriente. Il faut donc comprendre les pratiques significatives telles qu'elles sont appréhendées au sein des sociétés primitives à travers « le "sens" immanent qui exprime en chaque action son rapport à la totalité avant même que celle-ci ait besoin d'être appréhendée, désignée, conçue et représentée comme telle²⁴ ». La reproduction de la société est donc inhérente à ce que Freitag

²² Michel FREITAG, « La crise des sciences sociales et la question de la normativité », *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota bene, 1998, p. 92.

²³ Autres équivalents de ce concept limite : société de parole, société de langage, société sans histoire, société apolitique ou encore société primitive.

²⁴ Michel FREITAG, « La crise des sciences sociales et la question de la normativité », *op.cit.*, p. 98.

nomme l'« idéologie au sens large », qui correspond dans sa forme générale à la culture anthropologique, caractérisée par la « réciprocité entre la structure d'accomplissements pratiques et un système commun d'orientation symbolique²⁵ ». Pour le dire autrement, la médiation symbolique oriente normativement le déroulement de la pratique en projetant cette charge normative qui lui est inhérente sur l'objet, ce que Freitag nommera la « valeur » ou encore la « qualité normative »²⁶. Cette projection normative correspond donc à l'idéologie au sens large et dans ce cas-ci elle est constitutive du *sens*. L'idéologie au sens large telle que définie dans la sociologie dialectique freitagienne n'a aucune contiguïté avec les conceptions négatives et trompeuses de l'idéologie, elle relève au contraire d'une représentation positive puisqu'elle rend effectif, écrit Freitag, « notre mouvement vers les choses²⁷ ».

En raison du principe de « conformité » impliquant le sens inscrit dans les objets de la pratique et caractérisant le type pur de ce mode de régulation, il serait cependant inexact de prétendre que Freitag renonce à la capacité réflexive qu'il désigne comme la dimension esthétique, un des moments intrinsèques du rapport d'objectivation. En effet, cette dimension est absolument essentielle afin de comprendre le caractère toujours personnel, singulier et intentionnel de la pratique. Il écrit que dans le mode de régulation culturel-symbolique :

[...] la dimension « esthétique » de l'activité réside [...] dans le mouvement de *retour critique* qui part de l'identité sociale non problématique de l'objet [...] et qui, en modulant le geste autour de l'axe imposé par sa fonction sociale signifiée, s'efforce de capter à travers ses propres variations la présence réelle du sujet agissant dans l'objet, son autonomie et sa créativité propres. La « critique » esthétique réalise l'objectivation de la forme de l'action telle qu'elle est réalisée dans l'objet et dans la signification ; du même coup, elle tente de dégager l'action de son assujettissement direct à la reproduction structurelle, en prenant à rebours le mouvement de projection « idéologique » [...]. Ainsi se trouve renversée la dépendance unilatérale du geste à l'égard de sa propre réification dans l'objet ; la forme et le sens de l'objet deviennent objet d'action, ils cessent d'être « devoir-être » pour devenir son « pouvoir-être » [...]²⁸.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁶ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 1, p. 209.

²⁷ *Ibid.*, p. 211.

²⁸ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 99. En plus d'avoir l'avantage de rendre compte du rôle fondamental de la dimension esthétique dans la pratique significative, cette longue citation sert également d'entrée en la matière pour les chapitres à venir sur la liberté. Chez Freitag, la dimension esthétique du rapport d'objectivation dans laquelle s'exprime la liberté du sujet ne consiste pas en une capacité à se « soustraire du

Cela dit, les pratiques qui s'écarteront du sens inscrit dans la médiation symbolique seront interprétées comme insensées puisque les interprétations possibles s'expriment selon la dichotomie du « sens ou du non-sens » que l'on retrouve notamment exprimée par l'idée du tabou, c'est alors l'interprétation ou encore la réinterprétation périodique du mythe, dans sa forme idéologique, qui permettra de maintenir l'unité de la société²⁹. Le mythe permet de conférer un sens à des événements nouveaux ou des pratiques nouvelles qui sont dès lors intégrés à la culture par le détour de l'interprétation mythique dont la particularité est de revenir continuellement au point d'origine, ce que Freitag décrit comme la « fixité mythique³⁰ ». Par le rôle et par la fonction que le mythe remplit au sein des sociétés primitives, nous pouvons déjà anticiper la signification très spécifique que Freitag réserve à la médiation institutionnelle. Ainsi, en rétablissant la tension entre le sens et la signification des pratiques sociales, le mythe agit comme une forme de régulation sociale de type proto-institutionnel. Le mythe ne constitue pas ici pleinement une institution conformément à la définition conceptuelle qu'en donne Freitag, car les dimensions idéologique et politique de celui-ci restent confondues. Il est proto-idéologique et proto-politique, donc proto-institutionnel.

Lorsque le mythe ne parvient plus à contenir la réciprocité entre la structure du système de références symboliques, qui régulent les pratiques, et les pratiques effectives, la contradiction ainsi générée provoquera la rupture de cette réciprocité. Freitag présente historiquement le passage du mode de régulation culturel-symbolique au mode politico-institutionnel à partir de la révolution néolithique. Selon sa démonstration, le passage des peuples chasseurs-cueilleurs aux peuples d'agriculteurs et d'éleveurs entraîne la dissociation des moments de la production et de l'appropriation des fruits de la terre, et cette séparation nécessitera, pour que l'unité de la société se maintienne par-delà le conflit entourant la redistribution des biens produits socialement, l'établissement d'une forme de régulation

sens », mais elle réside au contraire en un « pouvoir-être » et un « pouvoir-faire » découlant de l'ancrage de l'individu dans le monde.

²⁹ *Ibid.*, p. 115. Dans le troisième chapitre portant explicitement sur le lieu du conflit, nous reviendrons sur cette particularité des sociétés primitives et du mode de reproduction culturel-symbolique.

³⁰ *Ibid.*, p. 123.

dorénavant « externe » et « visible »³¹. Les produits de l'agriculture résultent du travail humain et ne sont pas directement des « fruits de la nature », Freitag expliquant cette distinction non seulement par l'écart temporel entre l'action et son résultat que l'on retrouve dans un produit issu de l'agriculture mais aussi par la « peine » inhérente à sa production³². De plus, la dissociation temporelle des moments de la production et de l'appropriation entraîne l'apparition d'un moment permanent de conflit qui se développe en rapport aux finalités de la pratique sociale portant dès lors sur la question de la redistribution des biens produits socialement.

Afin d'assurer l'unité de la société, un second mode de régulation dit « politico-institutionnel » viendra alors se superposer à la régulation qui jusqu'à maintenant était articulée de manière strictement culturelle et symbolique. Le détour par la médiation institutionnelle permettra, d'une part, de maintenir l'unité de la société par-delà la contradiction et, d'autre part, de conserver le mode de régulation symbolique. Le développement historique des sociétés traditionnelles ne consiste donc pas en un effacement des médiations culturelles-symboliques, mais bien en un dépassement, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire en une « suppression-conservante » des modes de régulation antérieurs. La dimension politique de ce mode de régulation propre aux sociétés traditionnelles, encore plus explicite chez les sociétés modernes, constitue très certainement la caractéristique la plus fondamentale de ce type de régulation. Par ailleurs, en regroupant les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes sous un même mode de reproduction et de régulation de la société, nous saisissons mieux l'objectif de la démarche interprétative et compréhensive réalisée par le développement de conceptualisations théoriques sous forme idéaltypique dans la théorie générale de Freitag. De plus, conformément à l'idée commune voulant que les sociétés modernes se soient historiquement développées en opposition à la tradition des sociétés traditionnelles, Freitag, sans tenter de minimiser cette opposition « historique », représente ces deux types de sociétés à partir d'une même « logique globale du maintien de soi [de la]

³¹ *Ibid.*, p. 195.

³² *Ibid.*, p. 195.

structure sociétale dans l'existence³³ ». Par opposition au mode de reproduction décisionnel-opérationnel qui caractérise tendanciellement la reproduction de la société contemporaine, le mode de reproduction politico-institutionnel rend compte des modalités de régulation sociétale tant pour les sociétés traditionnelles que pour les sociétés modernes.

Un des moments clés de la théorisation des modes de reproduction de la société chez Freitag réside certainement dans la différenciation des niveaux de médiation représentée par la distinction entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes³⁴. Dans le mouvement de dépassement de la contradiction, le détour par la médiation institutionnelle engendre une première différenciation des structures que Freitag nomme l'« infrastructure » et la « superstructure ». La superstructure, caractérisée par l'extériorité de la médiation politico-institutionnelle, s'impose alors au premier niveau infrastructurel caractérisé pour sa part par la permanence de médiations culturelles assurant l'orientation des pratiques de base. De manière générale, la religion ainsi que les représentations incarnées par diverses figures divines viennent légitimer la présence de la superstructure. Autrement, sans la représentation d'une figure légitimante projetée d'une manière transcendante, « le rapport de l'action de régulation institutionnelle à la pratique sociale qui lui est subordonnée »³⁵ serait impossible. Les médiations culturelles et symboliques régulant les pratiques de base acquièrent ainsi une plus grande autonomie puisque la tâche de réguler et de reproduire les pratiques ne leur est plus imputée. La référence transcendante est ainsi incarnée en la personne ou les personnes désignée(s) et légitimée(s) pour en faire l'interprétation. Ces personnes possèdent donc le pouvoir exécutif et de juridiction pour interpréter cet ordre normatif prescrit par l'au-delà. Elles incarnent la « transcendance sur terre ».

La distinction entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes est caractérisée entre autres par le passage du transcendant (Dieu) au transcendantal (la Raison) correspondant à l'avènement d'un troisième niveau de médiation qui vient se superposer aux

³³ Jean-François FILION, *op. cit.*, p. 166.

³⁴ Au cours du prochain chapitre, nous exposerons en profondeur les détails de la formation de la médiation institutionnelle.

³⁵ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 248.

deux autres niveaux déjà identifiés. Ce troisième niveau caractérise dès lors la capacité des sociétés à prendre en charge « la reproduction des *transformations* du système institutionnel et leur reproduction³⁶ ». Autrement dit, l'extériorité de la médiation institutionnelle demeure la caractéristique des sociétés modernes. Toutefois, cette extériorité n'est plus représentée à travers une légitimité transcendante, mais il se produit ce que nous pourrions décrire comme une prise de conscience par la société de « l'immanence de la transcendance » de la reproduction sociétale. Comme l'écrit Freitag :

La structure sociale se trouve ainsi objectivée comme une forme déterminée parmi d'autres possibles (alternatives politiques impliquées dans les « luttes sociales »). Ce niveau comprend aussi bien la production « politique » du changement sociétal que la répression politique de ce changement. C'est à ce niveau qu'intervient spécifiquement l'idéologie de légitimation doctrinale, ainsi que la lutte idéologique explicite. C'est à ce niveau également qu'appartiennent spécifiquement les concepts d'historicité et de développement³⁷.

Dans le mode de reproduction culturel-symbolique, le « sens » était conforme à la valeur inhérente à l'objet, et nous avons vu que, selon ce mode de régulation, lorsque les pratiques s'écartaient de la signification prescrite par l'idéologie au sens large, l'unité de la société pouvait être compromise. Cependant, avec le développement du mode de reproduction politico-institutionnel, la médiation institutionnelle désormais extériorisée doit pour son maintien s'incarner dans une représentation légitimée et légitimante afin de permettre l'adhésion des membres de la société. Le roi ou le chef en qualité de représentant de la médiation institutionnelle, c'est-à-dire le lieu de la projection idéale du « devoir-être », détient la légitimité pour dominer parce qu'il est désigné comme représentant de la transcendance extérieure, puisque le « pouvoir » n'y est pas encore formellement institutionnalisé³⁸. Dans les sociétés traditionnelles, les sujets se retrouvent plutôt dans ce que Freitag décrit comme une situation d'assujettissement à l'autorité. En effet, la régulation des pratiques conservent dans les sociétés traditionnelles la forme culturelle-symbolique

³⁶ *Ibid.*, p. 249.

³⁷ *Ibid.*, p. 249.

³⁸ *Ibid.*, p. 242.

considérant que le « rapport de domination reste régi par la normativité immanente au statut qui est reconnu aux dominants³⁹ ».

Comme Freitag le démontre, l'établissement d'un troisième niveau de réflexivité spécifique aux sociétés modernes correspond historiquement à l'apparition d'un « pouvoir législatif » explicitement extériorisé. Dans ce passage d'une légitimation fondée sur un ordre religieux (transcendant) à un ordre postreligieux (transcendental), Freitag cherche à insister sur la reconnaissance par la société de son propre procès de reproduction. La capacité réflexive caractéristique des sociétés modernes correspond à la démarche proprement politique qu'il nomme « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation ». C'est ici que Freitag insiste sur une distinction fondamentale qui à notre avis apporte plus de profondeur au concept d'institution. Suivant cette perspective, les représentants du pouvoir sont eux aussi soumis aux mêmes règles qui sont explicites et visibles aux yeux de tous.

Le développement du mode de reproduction politico-institutionnel provoque l'apparition de trois niveaux de la pratique qui sont explicitement apparents dans les sociétés modernes : un premier niveau où se situent les pratiques sociales de base, un second niveau qui regroupe les pratiques politico-institutionnelles et, finalement, un troisième niveau où se situe la pratique idéologique⁴⁰. Ainsi les pratiques de base se diviseront entre les activités sociales régies dans la société civile comme lieu de développement des institutions sociales et la vie quotidienne vécue dans la sphère privée. Le second niveau de médiations se caractérise par les pratiques politiques où se déploient les rapports de force entre différentes entités de la société, donnant ainsi lieu à des luttes socio-politiques. Le développement de ce lieu des pratiques politiques provient de « l'uniformisation abstraite des intentionnalités inhérentes à l'action qu'a entraîné ou qu'a permis le développement d'un système de régulation institutionnel et universaliste des pratiques sociale directement impliquées dans le procès de reproduction de la société⁴¹ ». Le développement de ce système de régulation institutionnelle

³⁹ *Ibid.*, p. 288.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 234. Nous reviendrons au cours du prochain chapitre sur ce troisième niveau de médiation qui, tel que décrit par Freitag, constitue le lieu du politique puisque la production idéologique devient l'objet visé du conflit politique.

⁴¹ *Ibid.*, p. 398, note 3.

et universaliste est le résultat du troisième niveau de pratique qu'il faut saisir comme le terrain des luttes politiques où les protagonistes s'opposent au « niveau des référents normatifs transcendants⁴² ». C'est précisément à ce dernier niveau de médiation que Freitag associe le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes où l'on passe d'une légitimation d'ordre religieux à une refondation de nouveaux cadres transcendants résultant notamment de nouvelles conceptions anthropologiques, juridiques et politiques. Ce troisième niveau de la médiation comme « production législative » signifie que la société est dès lors médiatisée par le « droit réflexif ». Ces règles institutionnelles qui renvoient à un niveau supérieur de la pratique correspondent selon Freitag au statut « constitutionnel »⁴³. Ainsi, pour cet auteur, c'est donc par le « pouvoir [que] s'explicite alors la production de la société par elle-même⁴⁴ ».

En plus d'opérer une différenciation verticale des niveaux de la pratique, Freitag montre également que l'instauration de la médiation politico-institutionnelle à partir de l'extériorité du pouvoir entraîne également une différenciation horizontale des dimensions épistémiques de la pratique sociale au niveau infrastructurel. Les sphères spécifiques de la pratique sociale qui renvoient aux dimensions « technique », « scientifique » et « esthétique » viendront s'incarner dans les institutions sociales qui assureront dès lors elles-mêmes leur régulation interne. Cette autonomie est garantie précisément par la superposition de la médiation politico-institutionnelle aux pratiques de base, les secondes se trouvant déchargées de la reproduction de la société qui est prise en charge par la première et en référence à une transcendance posée en extériorité. Autrement dit, la spécification des dimensions épistémiques de la pratique correspond ainsi au déplacement des conditions formelles de la reproduction et de la régulation de la société qui reposent maintenant sur la superstructure. Comme l'explique Freitag, ce sont deux niveaux d'institutionnalisation qui se distinguent : « celui des institutions sociales qui régissent directement les "pratiques de base", et celui des institutions proprement politiques, qui régissent les conditions d'exercice de la pratique

⁴² Jean-François FILION, *op. cit.*, p. 248.

⁴³ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 288.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

politique proprement dite, c'est-à-dire du pouvoir⁴⁵ ». Pour leur part, les pratiques de base ou encore ce qui constitue les pratiques de la « vie quotidienne » demeurent ainsi régies par la médiation symbolique et culturelle.

Bien que Freitag subdivise les niveaux de la pratique et dégage différents niveaux possibles de réflexivité assurant le maintien du rapport entre les individus et la société, les médiations institutionnelles, comme troisième moment de ce rapport, permettent une représentation réflexive de la société d'elle-même. Il en va ici de l'unité et de l'identité même de la société. Selon ce que nous dit Freitag, cette unité est assumée par l'idéologie de légitimation comme condition de l'établissement d'un pouvoir dorénavant médiatisé extérieurement. Cela dit, quand cette unité fait défaut, le pouvoir cède alors le pas à ce que Freitag nomme le « contrôle » où l'objectivation réflexive *a priori* de la société ne représente plus une condition de la reproduction de la société. Pour Freitag, cette transformation sociétale qui est symptomatique des sociétés contemporaines occasionnerait un passage vers un nouveau mode de reproduction qu'il nomme « décisionnel-opérationnel », caractérisé par la reproduction d'une totalité sociétale sans présence (ou représentation) de cette totalité. Au cours de la seconde partie de ce mémoire, nous reviendrons plus en détails sur ce point de passage que Freitag développe dans sa critique des transformations de la société contemporaine.

Conclusion

L'exercice de ce chapitre consistait à relever les limites conceptuelles des théories sociologiques adoptant une conception large de l'institution en comparaison à des théories où les médiations se déploient sur différents niveaux. D'abord, nous aurons compris que cette distinction se veut un dépassement de la compréhension de l'institution en tant que structure symbolique caractéristique de l'interface nature/culture.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 391, note 10.

Comme constat général, nous pouvons dire que la conceptualisation de l'institution en tant que médiation implique la référence à une instance unificatrice puisqu'elle permet la mise en forme du rapport entre l'action subjective et significative avec la société comprise comme unité. Cependant, à la différence des conceptualisations larges de l'institution, il s'agissait ici de démontrer que chez Dubet et de manière encore plus évidente chez Freitag, la médiation institutionnelle opérait un autre niveau de différenciation avec la culture. Dubet différencie clairement le niveau culturel et le niveau des médiations institutionnelles. Toutefois, il n'est pas clairement explicite que la distinction entre les institutions sociales et les institutions politiques porte sur une différenciation des niveaux de réflexivité malgré que l'objectif de l'auteur vise expressément à donner une signification précise à l'institution. Par ailleurs, Freitag ne se contente pas d'opérer une distinction hiérarchique des niveaux de la pratique positionnée sur un axe vertical, mais grâce à la profondeur que revêt le concept d'institution dans sa théorie, il démontre comment se déploie une distinction sur l'axe horizontal de la pratique qui a pour résultat la distinction des institutions sociales de la pratique. Enfin, en distinguant les institutions sociales des institutions politiques, cette distinction offre une clé de compréhension pour rendre compte des transformations historiques qui ont marqué le développement des sociétés.

CHAPITRE III

LA MÉDIATION INSTITUTIONNELLE, LIEU DU CONFLIT ET DU POLITIQUE

Jusqu'à maintenant, nous avons brossé un bref portrait des différentes théories sociologiques abordant la problématique du développement des institutions. Nous poursuivons à présent notre démonstration en nous inspirant principalement de la conception du politique tel que présenté dans la sociologie dialectique de Michel Freitag. Pour ce faire, nous étofferons la présentation du développement des médiations institutionnelles et, de manière plus générale, du développement des différents modes de reproduction de la société que nous avons amorcée au cours du second chapitre. Outre l'intégration de la genèse du politique dans un processus historique, notre intérêt pour les thèses de Freitag provient également de la distinction qu'il opère et précise entre les niveaux de médiation à partir du concept d'institution ainsi que du traitement qu'il fait du concept d'idéologie. *Dialectique et société* offre à notre avis des clés de compréhension afin de relever les défis que posent les transformations institutionnelles observées non seulement par Freitag, mais également par François Dubet. C'est maintenant à propos du rôle du conflit ainsi que du politique comme lieu d'objectivation réflexive de la société que nous engagerons un dialogue entre ces deux auteurs. Ainsi, nous verrons que Dubet conceptualise l'idéaltype de la médiation institutionnelle comme un « outil d'analyse » accompagnant sa démarche, certes très empirique, élaborée dans *Le déclin de l'institution*. En inscrivant le développement de la médiation institutionnelle dans un processus historique, Freitag cherche à donner au concept une profondeur théorique mais aussi ontologique. Comparativement à la démarche sociologique de Freitag, Dubet ne propose pas une démonstration historique du

développement du politique très étoffée. Cependant, nous sommes d'avis que ses réflexions ouvrent néanmoins sur un espace de discussion non négligeable.

3.1. Michel Freitag : la genèse du politique exposée à partir des modes de reproduction de la société

Dans la théorie freitagienne des modes de reproduction et de régulation de la société, le passage d'une régulation culturelle-symbolique à une régulation politico-institutionnelle résulte de la rupture de réciprocité entre la structure du système de régulation symbolique et les pratiques sociales effectives. Dans les sociétés primitives, la référence périodique au mythe assurait le maintien de la frontière entre le sens et le non-sens, il était garant de l'unité de la société. Dans ces conditions, aussitôt que surgissait le conflit, la mobilisation du récit mythique permettait alors de rétablir la rupture avec le sens des règles du vivre ensemble et la cohésion sociale, sans quoi la vie commune pouvait se trouver compromise. Le recours au mythe permettait donc de colmater la brèche en « réactualisant » la parole des ancêtres et en invitant la communauté à reproduire leur exemple, favorisant le maintien de rapports harmonieux. En ayant pour caractéristique de revenir perpétuellement au lieu d'origine, la mobilisation du récit mythique assurait donc le maintien de la cohésion sociale. Afin de prévenir le surgissement de conflits, le récit mythique était ainsi mobilisé au moyen de divers mécanismes tels que les rituels, les cérémonies, le discours du chef à travers lesquels la parole des ancêtres était continuellement réactualisée.

Le concept limite de mode de reproduction culturel-symbolique laisse donc entendre que les sociétés primitives ne connaissaient ni contradiction ni changement. Or, le mythe, dit Freitag, permet tout de même une forme d'assimilation du changement puisqu'il est toujours sujet d'une réinterprétation. L'interprétation mythique vise ainsi à conférer un sens à des événements nouveaux qui viennent compromettre le sens inhérent à la culture, c'est-à-dire à la structure de parenté et les normes culturelles inscrites dans les tabous. Cela dit, les interprétations que permet le mythe et qui assurent l'intégration d'événements nouveaux ne maintiennent pas « vivante » la trace des transformations sur le sens qui est contenu en lui, ce dernier étant toujours présenté sous la forme d'un passé fondateur imputable aux actions

posées par les ancêtres et auxquelles il faudrait se conformer. Freitag écrit que « La “fixité” du mythe est donc elle-même une fixité mythique¹. » Il faut donc comprendre qu’au sein des sociétés régies par les médiations culturelles et symboliques, la finalité des transformations sociétales n’est pas posée de manière réflexive, en ce sens que l’unité de la société comme objet de la pratique n’est pas explicitée ou extériorisée, à la différence de l’objectivation réflexive caractéristique de la médiation politico-institutionnelle qui actualise le rapport historique ou ce que Freitag nomme l’historicité. Ainsi, en ayant pour fonction de venir confirmer de nouveau la normativité culturelle inhérente aux pratiques sociales à partir d’un point d’origine, le mythe prend une forme proto-politique plutôt qu’institutionnelle au sens proprement politique que nous retrouvons dans les sociétés régies par le mode politico-institutionnel. Enfin, la particularité de la société primitive consiste en ce que l’unité des pratiques sociales, ou encore l’*unité de la société*, est maintenue sans l’intervention d’une forme de pouvoir dans le sens strict du terme, c’est-à-dire institutionnalisé².

Lorsque l’interprétation mythique ne parvient plus à rétablir la réciprocité entre l’ordre normatif et les pratiques sociales concrètes, la rupture engendrée s’accompagne alors d’une certaine abstraction des référents reconnus dans l’ordre normatif. Cette abstraction provient de la séparation du sens qui était jusqu’à maintenant inhérent à la culture ainsi qu’aux pratiques significatives. Pour le dire autrement, les finalités de l’action se séparent des significations auparavant inhérentes aux objets de la pratique. Cette brèche grandissante de « l’intégration “structurelle” immédiate du système sémantique qui sert de référence commune aux membres de la société³ » conduira à ce que Freitag nomme : la contradiction⁴. La contradiction est décrite comme l’instauration permanente d’une structure sociale conflictuelle :

¹ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 123.

² Cette précision est importante puisqu’elle permet de circonscrire le concept de « pouvoir ». Un des problèmes que semble rencontrer ce concept dans la littérature contemporaine est qu’il est dilué en toute forme de relations sociales du moment où la relation laisse entrevoir une asymétrie entre les diverses parties impliquées. À ce sujet, nous pouvons nous rapporter aux auteurs mentionnés au cours de l’introduction de notre mémoire.

³ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 207.

⁴ La contradiction inhérente à la structure institutionnelle chez Freitag correspond à ce que Dubet nomme le « paradoxe » de l’institution.

Pour qu'une structure conflictuelle se transforme en contradiction, il faudra donc que les raisons de ces conflits soient devenues « abstraites », que les finalités de l'action se soient détachées des significations et des valeurs normatives directement attachées aux objets et aux enjeux concrets [...]⁵.

L'unité de la société sera dès lors assurée grâce au détournement que réalise un nouveau niveau de médiation qui viendra prendre en charge la régulation de la société par-delà le maintien d'une contradiction. Et, comme l'explique Freitag, l'établissement d'un rapport de domination va permettre au pouvoir de maintenir l'unité de la société « en consolidant ainsi une position de force dans une structure d'intérêts conflictuels⁶ ». De manière générale, la domination en tant que lieu éminemment conflictuel deviendra ainsi l'enjeu du politique. C'est grâce à la structure conflictuelle contenue par le pouvoir au moyen du rapport de domination que l'institution va se maintenir en extériorité par rapport à l'action⁷. Dans la société traditionnelle, la médiation politico-institutionnelle par laquelle converge l'ordre normatif posé dorénavant de manière extérieure aux pratiques sociales demeure cependant enracinée dans la culture, bien que l'existence des normes culturelles soit assurée par l'unification d'un ordre supérieur. Ces deux niveaux de médiations culturelles et institutionnelles demeurent toutefois « unis » selon un principe de « dualité ontologique » car le développement des niveaux de médiation s'établit selon un processus historique de dépassement et de conservation à la manière d'une sédimentation. Freitag écrit :

Pouvoir et institutions sont [...] toujours *présentés* et *représentés* comme les expressions d'un ordre ontologique préexistant à leur intervention et jouissant en même temps d'un caractère subjectif et d'un degré de réalité éminent relativement à la pratique sociale soumise à la régulation institutionnelle et à la sanction. *La domination sociale institutionnalisée prend ainsi la forme d'un rapport de domination entre deux ordres ontologiques hiérarchisés auquel le pouvoir et les institutions servent seulement de médiation*, de relais, et par lequel ils apparaissent par conséquent comme a priori justifiés. Ils ne font plus alors qu'exprimer l'essence et les exigences d'une réalité d'ordre supérieur, et ils n'ont plus d'autre fonction ni d'autre fondement que de servir d'intermédiaire à la réalisation de ces exigences ontologiques dans l'ordre essentiellement subordonné de la pratique sociale⁸.

⁵ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 187.

⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁸ *Ibid.*, p. 226.

La hiérarchisation des niveaux de la pratique donne lieu à l'extériorisation du système social significatif, ou encore à ce que Freitag nomme le « sens », qui doit maintenant s'imposer aux pratiques sociales au moyen de l'« idéologie de légitimation » produite réflexivement. Freitag distingue *l'idéologie de légitimation*, que l'on retrouve aussi sous l'expression *l'idéologie au sens strict*, par opposition à *l'idéologie au sens large*. Cette dernière désigne, comme nous l'avons vu, la normativité culturelle des pratiques sociales et significatives, alors que l'« idéologie au sens strict » renvoie au discours de la pratique politico-institutionnelle. L'idéologie au sens strict n'a pas seulement pour fonction de s'opposer aux pratiques de base, mais elle permet d'objectiver la légitimité nécessaire au maintien des règles et des institutions, et ce n'est qu'à partir de cette objectivation réflexive que l'idéologie et l'institution deviennent par la suite des enjeux possibles de conflits. En ayant pour fonction, entre autres, de légitimer l'existence d'un ordre normatif, l'idéologie de légitimation découlant de la contradiction permet du même souffle l'existence d'une structure de conflits. L'idéologie est donc toujours mobilisée lorsque des intérêts opposés entrent en conflit. Dans les sociétés traditionnelles, malgré l'extériorisation d'une forme de pouvoir et l'établissement d'un rapport de domination, l'idéologie de légitimation n'est pas à directement un objet de la pratique politique puisque la légitimation du rapport de domination se rapporte encore à la normativité immanente reconnue au statut des dominants. Freitag retient ainsi la définition wébérienne de « l'idéologie traditionnelle » pour décrire la régulation à l'œuvre dans les sociétés traditionnelles⁹. La transition des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes se caractérise alors par la représentation explicite de l'institutionnalisation du pouvoir comme un « détour » objectivé permettant à la société de définir intentionnellement et réflexivement les règles du vivre ensemble, ce qui correspond à une forme de connaissance-de-soi de la société. Et, à ce niveau de réflexivité, écrit Freitag :

[...] l'institutionnalisation du pouvoir ne peut s'opérer que dans la mesure où elle s'enracine à la base, et où alors c'est l'individu en tant que *citoyen* qui est transcendantalisé, non dans son existence concrète-empirique, mais dans le principe d'intériorité subjective idéalisé qui fonde son autonomie¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 288.

¹⁰ *Ibid.*, p. 291.

Puisqu'elle objective l'unité du système de références symboliques, l'idéologie au sens strict ne pourrait, dans cette perspective, se réduire à un voile brouillant la réalité puisqu'elle comporte une dimension critique en tant que moment d'objectivation réflexive de la société qu'elle institue. L'idéologie au sens strict possède donc une double nature. Indispensable au maintien de la structure institutionnelle, elle légitime, d'une part, les institutions et les règles normatives en vigueur en cherchant à refouler l'émergence de scénarios alternatifs, mais, d'autre part, puisqu'elle constitue une forme d'objectivation des pratiques et des rapports sociaux, elle peut dès lors faire l'objet de délibérations en tant que noyau où se structurent les conflits¹¹. C'est seulement à partir de ce moment que Freitag parlera d'un véritable procès d'institutionnalisation politique et réflexif en tant que caractéristique fondamentale de la modernité. Le politique, en réalisant l'intégration des institutions et des différents niveaux de médiation hiérarchisés, constitue le « lien et le lieu commun de la société¹² », à partir d'une nouvelle praxis médiatisée par le droit constitutionnel réflexif¹³. La distinction de la société traditionnelle et de la société moderne est ainsi marquée par l'apparition de ce qu'il nomme l'« institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation ». L'« institutionnalisation de la capacité de l'institutionnalisation » correspond à la « capacité de "production" (au sens de "pro-ducere") ou d'objectivation sociale des régulations régissant la reproduction sociale¹⁴ » que Freitag illustre à partir du « droit réflexif ». La légitimation dans le procès d'« institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation » ne se présente plus sous une

¹¹ *Ibid.*, p. 229.

¹² *Ibid.*, p. 178.

¹³ Cette transition qui s'opère dans le mode de reproduction politico-institutionnel entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes et qui entraîne le surgissement d'un troisième niveau de médiation ne doit pas être confondu avec l'émergence d'un nouveau mode de reproduction de la société comme le prétend Jean-François Côté. Dans une critique qu'il adresse aux thèses de Freitag, concernant notamment ses analyses sur la société contemporaine, Côté affirme que l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation devrait plutôt correspondre à l'avènement d'un troisième mode de reproduction de la société qu'il nomme pour sa part le mode de régulation « politico-constitutionnel ». Le mode de régulation « politico-constitutionnel » caractérisé par ce moment (pratiquement) indépassable de la connaissance-de-soi de la société est la réponse critique que Côté élabore à l'endroit du « mode de reproduction décisionnel-opérationnel » qui renvoie dans la théorie freitagienne à un idéal-type cherchant à rendre compte d'une tendance rampante caractéristique des sociétés contemporaines. Bien que le dernier mode de reproduction « décisionnel-opérationnel » comporte son lot de difficultés et de limites – nous y reviendrons lorsque nous discuterons les référents dominants de la liberté – la proposition de Côté telle que nous la comprenons n'entraîne qu'un déplacement de la question et, par conséquent, ne résout point l'impasse que représente le mode de reproduction « décisionnel-opérationnel ». Voir Jean-François CÔTÉ, « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *Société*, n° 26, 2006, pp. 35 à 77.

¹⁴ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 217.

forme transcendante à titre de « reflet temporel d'un dessin divin et éternel¹⁵ », comme c'est le cas pour les sociétés traditionnelles. Au contraire, conformément au principe de la capacité d'objectivation de la régulation réflexive de la société, la légitimité propre au procès d'institutionnalisation tel qu'il se réalise au sein des sociétés modernes se reproduit dès lors à partir de l'adhésion des actions individuelles à ce nouvel ordre de niveau supérieur fondé sur des principes postreligieux (Raison, égalité et liberté). L'« institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation » consiste principalement en la capacité à « faire l'histoire¹⁶ », ou encore ce que Freitag nomme l'historicité puisque le conflit inhérent à la structure de régulation et de reproduction de la société devient l'objectif de la pratique politique. À partir de ce moment, l'institution du politique consiste en la production législative de la société, en ce sens que « la naissance du droit à partir d'un rapport de force inégalitaire enclenche le mouvement historique de la prise de conscience législative¹⁷ ». L'apparition de ce troisième niveau de réflexivité, c'est-à-dire l'historicité, aura pour incidence de dégager le niveau proprement idéologique de reproduction de la société dont le développement cumulatif historique s'incarne dans la superstructure.

Dans la théorie sociologique de Freitag, le politique ne peut être compris autrement que par l'attachement des membres d'une société à l'égard de la totalité. En effet, le politique comme représentation d'un principe réflexivement objectivé de l'unité de la société assure, d'une part, la régulation de la société et, d'autre part, sa reproduction. Dans les sociétés modernes, le politique constitue à la fois le « mode de réalisation de l'unité et de l'identité de la société » ainsi que lieu de « l'objectivation réflexive de la société¹⁸ ». Bien qu'il se fonde aussi sur l'établissement du pouvoir incarné dorénavant par l'État et sur un rapport de domination témoignant de l'existence d'un rapport de force asymétrique entre les membres de la société, le moment politique comme lieu hautement conflictuel n'en est pas moins un moment intrinsèquement réflexif. À travers la « sanction du devoir-être » qui découle de l'imposition d'un système de règles et d'institutions extérieures, la sanction anticipée grâce à

¹⁵ Jean-François FILION, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 233.

¹⁷ Jean-François FILION, *op. cit.*, p. 220.

¹⁸ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 176-177.

la médiation institutionnelle du « droit » devient en somme *l'intermédiaire entre des catégories générales et abstraites d'actions valables pour tous et l'action concrète*¹⁹. Il faut donc que le rapport à l'idéologie au sens strict soit médiatisé par l'autonomie du sujet puisque ce dernier, en raison de l'extériorité de la médiation institutionnelle, reconnaît maintenant la société hors de lui tout en se reconnaissant lui-même, comme citoyen, également à partir de son appartenance à la société²⁰. L'autonomie de l'individu ainsi que l'objectivation de la production législative à travers le droit va ainsi permettre à l'individu de se constituer comme « personne ». Ceci dit, à la différence des sociétés traditionnelles dont la capacité législative relève encore de l'au-delà et s'applique toujours à partir d'une forme normative transcendante, la production législative en tant qu'« institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation » relève pour sa part d'un niveau « véritablement » réflexif puisque les finalités du vivre ensemble s'y trouvent définies de manière intentionnelle. La genèse du politique telle que décrite dans le développement général des types de sociétés historiques par Freitag témoigne d'une division des niveaux de médiation et par conséquent des niveaux de réflexivité de la pratique, ce qui a pour effet de donner une profondeur conceptuelle à l'institution. Nous retiendrons que la théorie générale de Freitag opère une double distinction à partir du concept d'institution : d'abord, une première distinction entre les régulations de forme « culturelle » et « institutionnelle » à chacune desquelles correspond un mode de reproduction de la société ; ensuite, une seconde distinction entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes au moyen de la capacité d'institutionnalisation.

3.2. François Dubet : la contradiction inhérente à la médiation institutionnelle et le déclin du « programme institutionnel »

Pour les sociologues Dubet et Freitag, le double processus de reconnaissance à la base de la médiation institutionnelle intègre en son sein une structure intrinsèquement conflictuelle. Cette structure conflictuelle découle de la « contradiction » au sein de la régulation des

¹⁹ *Ibid.*, p. 217.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

sociétés qui a émergé à travers diverses transformations qui ont marqué les sociétés. Le concept de programme institutionnel chez Dubet met l'accent, nous l'avons vu, sur la double fonction de cette médiation : la socialisation et la subjectivation. De manière générale, cette double fonction qu'il attribue à l'institution peut également s'appliquer aux médiations culturelles-symboliques, c'est-à-dire au langage. Toutefois, selon Dubet, le programme institutionnel représente d'abord un type de « travail "particulier" sur autrui », qui prend la forme d'une relation sociale, et à partir duquel un principe abstrait est converti à travers une pratique concrète. En précisant que cette forme « particulière » de travail sur autrui s'oriente à partir d'un principe abstrait, extérieur et objectivé réflexivement, il s'agit pour Dubet d'exposer comment la relation institutionnelle renferme en elle-même une tension inhérente à ce double processus, c'est-à-dire entre la socialisation et la formation d'individus autonomes qu'il identifie par la notion de « subjectivation ». Cette tension est la résultante de l'écart entre le principe abstrait et la pratique concrète.

Dubet parle de l'institution par l'entremise de la notion de « programme institutionnel ». Malgré la connotation « informatique » de cette notion qui semble rapprocher l'auteur du paradigme systémique, ce dernier ne semble pas souscrire à la logique de cette approche qui prend de l'ampleur actuellement dans le champ des théories sociologiques²¹. Au contraire, son propos se veut d'abord une critique de la dissolution des institutions sociales dont les finalités reposent sur des valeurs dites « vocationnelles », comme par exemple le professeur qui est investi de la tâche d'éduquer par un « simple enchevêtrement de services²² ». Dubet cherche à rendre compte des transformations qui s'opèrent actuellement au niveau de l'expérience du travail sur autrui entraînant conséquemment une mutation des structures institutionnelles. Rappelons ici que la prémisse de base de l'entreprise théorique que Dubet élabore sur les formes institutionnelles au sein des sociétés contemporaines repose sur la

²¹ En général, Dubet est associé aux penseurs qui cherchent à réhabiliter une sociologie classique, c'est-à-dire une théorie générale, mais qui se veut aussi et surtout critique. Par ailleurs, dans son ouvrage, l'auteur précise qu'il ne s'agit ni de rechercher un âge d'or qui n'a jamais existé, ni de rester passif devant la dissolution du « programme institutionnel ». Cependant, les contradictions que l'on constate dans la « théorie de la socialisation » développée par Dubet nourrissent beaucoup d'ambiguïtés sur sa capacité à rendre compte de l'existence d'une entité sociétale *a priori*, c'est-à-dire la société, que le lecteur s'attendrait à voir à l'oeuvre dans une théorie générale en sociologie.

²² François DUBET, *op.cit.*, p. 17.

« décomposition de cette conception du travail de socialisation²³ » qu'il constate et qu'il tente de réhabiliter tout en prenant acte de la « longue mutation » des structures institutionnelles.

Dans son ouvrage, Dubet cherche à exposer la nécessité d'opérer une « rupture décisive avec l'ancien modèle²⁴ » du cadre institutionnel qui est inconciliable, de son point de vue, avec les sociétés contemporaines s'inscrivant dans ce qu'il nomme la « modernité tardive²⁵ ». Il ne faut pas confondre l'ancien modèle avec les sociétés traditionnelles, telles qu'elles sont décrites chez Freitag, car l'ancien modèle dont il est question ici réfère notamment à tout le développement des sociétés modernes jusqu'à nos sociétés contemporaines, ces dernières correspondant à la « modernité tardive ». En effet, cet ancien modèle dont parle Dubet renvoie à la légitimation institutionnelle fondée sur des valeurs universelles et centrales, en ce sens que l'ancien modèle, incompatible avec les sociétés de la modernité tardive, est représenté par les sociétés dont les institutions sont légitimées par un idéal universel, que ce soit grâce à la foi ou à la Raison. À son avis, « le déclin du programme institutionnel ne se réduit pas à une simple crise des valeurs, mais il procède de processus plus complexes, plus contradictoires et plus lourds, si l'on admet aussi que ces processus sont inscrits dans le projet de la modernité lui-même²⁶ ». Autrement dit, le déclin des formes institutionnelles auquel sont confrontées les sociétés contemporaines émanerait principalement de la contradiction située au cœur même de l'institution.

À ce sujet, nous pouvons reconnaître avec Dubet la nécessité de procéder à une réforme « radicale » devant ce qu'il nomme le déclin progressif de la dimension sociale des relations institutionnelles au profit de relations qu'il qualifie de « vide de sens²⁷ ». Cependant, sa proposition nécessite à notre avis une concession qui n'est pas sans conséquences sur la compréhension du rapport que les individus entretiennent à l'égard de la société. Devant le déclin du programme institutionnel dont il constate la tendance et qu'il qualifie lui-même

²³ *Ibid.*, pp. 13-14.

²⁴ *Ibid.*, p. 392.

²⁵ *Ibid.*, p. 53.

²⁶ *Ibid.*, p. 392.

²⁷ *Ibid.*, p. 48.

d'« irréversible », Dubet cherche à théoriser une manière de stabiliser les nouvelles formes de relation à autrui et de socialisation²⁸. Selon Dubet, le principal problème du « programme institutionnel » tel qu'il fut défini par la modernité résiderait essentiellement dans l'impossibilité de définir *une* identité collective de même que des idéaux abstraits *universaux*. Par conséquent, c'est à partir d'un rejet de la « Raison abstraite » que Dubet conclut à l'impossibilité de fonder le principe de la reconnaissance sur un principe général. La « Raison »²⁹ comme principe général serait ainsi à l'origine de la longue implosion des sociétés modernes en raison principalement des « traits contradictoires de la modernité³⁰ ». À ce sujet, Dubet écrit que l'échec du projet moderne était « gravé dans les gènes mêmes de la modernité³¹ », puisque :

[...] d'un côté, la modernité était conçue comme le développement continu de la rationalité, de la division du travail, du marché, de la création d'un monde objectif et froid... De l'autre côté, cette modernité reposait aussi [...] sur l'émergence continue d'un individu autonome, libre, moral et maître de lui-même. D'une part, la société moderne apparaissait comme l'intégration croissante d'un système autour de fonctions complémentaires et de valeurs universelles et rationnelles, de l'autre, elle semblait composée d'individus de plus en plus « libres » et détachés des conditionnements et des statuts qui les enserraient dans le monde de la tradition. La rationalisation du monde était à la fois instrumentale et éthique³².

À cet égard, l'auteur évite toutefois d'entrer dans des considérations philosophiques hautement débattues à propos des représentations de la Raison et il se contente seulement d'affirmer que :

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁹ La « Raison » comme principe et le « processus de rationalisation » comme forme purement instrumentale aurait dû être clairement distingués par Dubet. Toutefois, il semble rejeter la reconnaissance d'un principe universel abstrait sur la base de cette équivalence. À ce sujet, la proposition de l'auteur quant à la manière de saisir les effets de la mutation des institutions et la nécessité qui en découlerait de refonder celles-ci sur des principes plus démocratiques et plus diversifiés reste à plusieurs égards ambiguë.

³⁰ François DUBET, *op.cit.*, p. 372.

³¹ *Ibid.*, p. 373.

³² *Ibid.*, pp. 372-373.

[...] le thème de la Raison [est] devenu conservateur en bien des cas, car il fait semblant d'ignorer les conditions de production de cette vie sociale raisonnable. Il nous faut donc imaginer des institutions capables de socialiser des acteurs et d'assurer la subjectivation des individus sans être arc-boutées sur un principe non social, non justifiable et posé *a priori*. C'est là une rupture décisive avec l'ancien modèle³³.

Cet ancien modèle auquel Dubet fait référence est le modèle français républicain dont les institutions se caractérisaient par leurs origines universalistes et nationalistes. En fondant ainsi la légitimité des structures institutionnelles sur le principe abstrait qu'était la Raison et à partir duquel l'État s'était développé, cela avait pour conséquence, selon Dubet, d'augmenter les écarts entre l'unité prescrite par l'institution et sa traduction réelle dans les pratiques concrètes. Et, toujours selon cet auteur, c'est précisément à cet égard que la modernité afficherait sa plus grande contradiction. De plus, pour Dubet, toute tentative de rétablir la légitimité autour de valeurs centrales partagées consisterait à cautionner un certain retour à l'autoritarisme, puisque la légitimité ne reposerait pas seulement sur le socle confortable du caractère commun et partagé de ces valeurs universelles, mais, parce qu'ainsi définies, elles apparaîtraient également comme un principe peu contestable et « indiscutable »³⁴.

Au-delà de la question qui consiste à fonder ou non le principe abstrait sur le concept de Raison et qui pourrait aussi bien être posé ou pensé sous un autre vocable, il n'en demeure pas moins que la caractéristique essentielle, à notre avis, d'un tel principe abstrait et central consiste d'abord à reconnaître *l'unité* de la société, laquelle est nécessairement « posé[e] *a priori* »³⁵. Cela dit, il nous semble que tout l'enjeu de la position critique, épistémologique et ontologique de Dubet tient en la phrase suivante : « La perte de l'unité du monde social ne signifie pas que le monde social disparaît³⁶ ». C'est donc ici, à notre avis, que le concept théorique de médiation institutionnelle tel que développé par Dubet et dont l'objectif visait justement à articuler l'individu et la société perd toute sa force. Loin de développer un quelconque sentiment nostalgique envers un âge d'or qui n'aurait jamais existé, notre critique à l'endroit de la proposition de Dubet vise plutôt l'incapacité ontophénoménologique de sa

³³ *Ibid.*, p. 392.

³⁴ *Ibid.*, p. 385.

³⁵ *Ibid.*, p. 392.

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

perspective sociologique à reconnaître le rapport entre l'individu et la société comme articulation dialectique d'une *même réalité vivante* et *sociétale*. Il devient ainsi difficile de comprendre sa proposition concernant le développement d'institutions démocratiques car, en renonçant à « l'unité du monde » comme moment fondamental du processus de reconnaissance, son plaidoyer en faveur d'institutions à caractère véritablement démocratique révélerait finalement une forme hautement conventionnelle ou contractuelle, entendue ici dans le sens relatif à l'établissement d'une convention (arbitraire).

Dubet élabore cette proposition en prenant acte des mutations de la société contemporaine, de la pluralité des valeurs qui la composent, de son caractère hétérogène, et ce dans un contexte globalisé. C'est donc pourquoi il opère ce déplacement de la représentation de l'unité au sein même de chacune des institutions sociales en fondant l'unité propre à chacune des sphères institutionnelles en tant que lieu de l'expérience du travail sur autrui. Soulignons que, chez Dubet, la reconnaissance demeure un moment essentiel pour la reproduction des institutions et des pratiques sociales. Dans le contexte de la « modernité tardive », l'institution resterait ainsi fondée sur le principe de la reconnaissance, assurant la pérennité de la forme institutionnelle des rapports sociaux à laquelle Dubet n'entend pas renoncer. Cependant, cette nouvelle « formule dispersée³⁷ » du schéma institutionnel de la société reposerait dès lors sur « les unités » des institutions puisque, de son point de vue, « il est vain de penser que nous pouvons sortir par le haut, par l'affirmation d'un principe central unique³⁸ ». Cela dit, il n'en demeure pas moins que la proposition qu'il élabore à l'égard des transformations observées au niveau des pratiques institutionnelles nous apparaît quelque peu contradictoire³⁹.

³⁷ *Ibid.*, p. 81.

³⁸ *Ibid.*, p. 399.

³⁹ En prenant acte des mutations de la société contemporaine et du déclin irréversible des institutions, Dubet rejette toutefois trois voies de sortie qu'il juge sans issues : 1) le retour à l'autoritarisme par l'établissement d'un principe abstrait central et universel à la base du modèle de l'État-nation ; 2) le libéralisme fondé sur la promotion du libre choix des individus dont la conséquence est d'effacer le principe d'égalité ; et 3) la légitimité institutionnelle fondée que sur le droit parce que, d'une part, l'accès au droit est inégalement réparti et, d'autre part, la juridiciarisation de l'ensemble des rapports sociaux transforme le droit en une « tentative de contrôler les effets négatifs des actions individuelles ». *Ibid.*, p. 390.

En somme, ce détour par les thèses de Dubet témoigne non seulement des complications que l'on rencontre lorsqu'il est question de définir l'institution, mais aussi lorsque nous tentons de saisir la nature de ses transformations. Concernant le procès d'institutionnalisation tel que conçu par Dubet, nous reconnaissons avec lui la contradiction qui se trouve au fondement même de l'institution et dont la conséquence consiste certainement dans l'inégalité du rapport sociétal qu'elle instaure. Cela dit, en rejetant comme il le fait toute possibilité de légitimation d'un ordre significatif total et en refusant l'existence même à ce dernier, il substitue ultimement le lieu fondamental du conflit social par la recherche d'un plus grand consensus. C'est d'ailleurs, en ayant volontairement esquivé toute remise en question des principes légitimant les institutions que Dubet préfère simplement rejeter ce moment précis de la forme institutionnelle plutôt que de remettre en question son contenu⁴⁰. Autrement dit, en ayant réduit l'institution politique à un appareil bureaucratique générateur d'inégalités, il s'agit, selon lui, de déplacer le politique au coeur des institutions sociales (école, hôpital, travail social, etc.) afin de leur assurer une plus grande autonomie. Dubet propose une réhabilitation du « politique » au sein des institutions structurant les sociétés contemporaines à partir notamment des institutions de forme « plus démocratique ». Cette proposition, certes vertueuse, a l'avantage de démontrer l'intrication conceptuelle du politique et des institutions, mais pose aussi plusieurs difficultés. En effet, le déplacement du lieu du politique se fait aux dépens, d'une part, d'une unité du monde *a priori* – unité possible, comme nous tentons de le montrer, malgré une différenciation des médiations structurelles de la société – et, d'autre part, d'une critique du rapport que les institutions politiques entretiennent avec les institutions sociales.

⁴⁰ Cette critique que nous adressons à Dubet aurait également pu être dirigée à l'endroit des analyses de Giddens. En effet, ces deux auteurs ont pour objectif de réfléchir sociologiquement sur les capacités réflexives des institutions sociales ainsi que des individus qui les incarnent. Or, tous deux négligent expressément de se pencher sur la question de l'idéologie comme forme symbolique spéculative et renoncent ainsi à interroger de manière critique le contenu de ces représentations sociales.

Conclusion

La double dimension de l'institution fait l'objet d'une présentation très étoffée dans l'ouvrage *Dialectique et société* de Freitag. En effet, pour ce dernier, lorsque la médiation institutionnelle se présente sous une forme proprement politique, c'est-à-dire dans les sociétés modernes, le politique devient alors le lieu de l'« unité » et de la « réflexivité » de la société. De plus, selon Freitag, ce n'est pas l'extériorité du politique qui mène à la contradiction, mais c'est plutôt l'instauration d'une contradiction entre les pratiques significatives et le système de références symboliques qui conduit à son dépassement au moyen de la médiation institutionnelle qui, en tant qu'objectivation des pratiques et rapports sociaux, devient dès lors un lieu névralgique autour duquel s'organisent les conflits. L'extériorité de la médiation institutionnelle est la condition du dépassement de la contradiction qui reste inhérente à la médiation institutionnelle. Ainsi, lorsque les conditions de reproduction de la société deviennent, par l'entremise des médiations institutionnelles et de l'idéologie qui les légitime, « visibles » à travers l'appareil juridico-législatif, elles se posent alors comme objet de production réflexive. Dans ces conditions, l'autonomisation d'un « étant subjectif » pourra acquérir un autre degré de réflexivité et de normativité à l'égard de la société tout en se reconnaissant en elle.

Telle que constatée par Freitag, l'abstraction des principes constitutifs et normatifs du système de références significatives rend d'autant plus fragile l'unité de la société ainsi que la légitimité du politique qui en assume le maintien. La précarisation des médiations institutionnelles provient ainsi du fait que leur reproduction est dès lors médiatisée par l'autonomie des individus⁴¹. Dubet fait un constat similaire, en soulignant que plus les principes deviennent abstraits et universaux, plus l'autonomisation des sujets risque de les « écarter » de la société puisqu'ils peuvent maintenant l'observer « comme un paysage⁴² ». De cette dynamique résulterait, selon Dubet, un plus grand refoulement des désirs qui se produit devant l'exigence d'un « contrôle de soi⁴³ » progressant parallèlement à

⁴¹ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 179.

⁴² François DUBET, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

l'universalisation croissante des règles institutionnelles. Ainsi, la conséquence de ce refoulement précarise les capacités de régulation des institutions puisque dans l'écart entre le principe abstrait et formel et les pratiques concrètes, c'est la légitimation même de l'institution qui est en jeu. Cela dit, les points de vue de Freitag et Dubet divergent principalement quant aux conséquences engendrées par la précarité de l'unité de la société médiatisée par les institutions et quant à leur lecture respective de la structure de régulation et de reproduction des sociétés contemporaines.

Chez Dubet comme chez Freitag, la contradiction constitue incontestablement un moment indissociable de la médiation institutionnelle. Pour Freitag, la contradiction est conservée et dépassée grâce au détour de la médiation institutionnelle qui, surplombant dès lors les pratiques sociales en leur imposant des règles normatives extérieures, permet de dégager une structure conflictuelle et par conséquent la production législative devient l'enjeu de la pratique politique. Les sociétés régies par le mode de reproduction et de régulation politico-institutionnel fondent donc leur identité à travers la médiation politique impliquant une structure conflictuelle inhérente au politique, qui constitue la condition ontologique de leur unité. Or, renoncer à cette dimension conflictuelle inhérente à la structure institutionnelle comme semble le proposer Dubet sous prétexte que la contradiction propre à celle-ci mène en dernier lieu à sa propre rupture entraîne plutôt, du point de vue de Freitag, une transformation majeure dans le mode de reproduction de la société. À partir de ce déplacement, Dubet cherche pour sa part à donner aux institutions sociales un caractère plus démocratique. C'est ce développement que nous avons décrit comme le déplacement du politique à l'intérieur de ces sphères de la pratique, qui, selon Dubet, rendrait la contradiction plus soutenable pour les sujets. Si nous avons décrit la proposition de Dubet comme le déplacement du politique à l'intérieur de chacune des institutions, c'est qu'à notre avis le politique constitue le lieu de l'articulation de l'unité sociétale. Toutefois, pour Dubet, l'unité ne porte plus sur la totalité sociétale mais apparaît nouvellement fondée au sein de chaque institution, puisqu'il écrit que

« [L]e déclin des théologies institutionnelles sacrées ne peut être remplacé que par des formes de légitimité plus incertaines, plus négociées, plus conventionnelles⁴⁴ ».

En revanche, pour Freitag, la contradiction inhérente aux sociétés régies par les médiations politico-institutionnelles, qui précarisent forcément l'unité de la société sans toutefois la rendre impossible, peut également mener à l'implosion et ultimement à l'émergence d'un nouveau mode de reproduction qu'il nomme « décisionnel-opérationnel ». C'est d'ailleurs ce qu'il tente de démontrer avec l'émergence d'un troisième mode de régulation de la société caractérisant selon lui la tendance rampante qu'il observe dans les sociétés contemporaines. La double différenciation au sein des sociétés modernes qui s'opère sur un premier axe vertical entre l'infrastructure et la superstructure, et sur un second axe horizontal entre l'autonomisation des différentes dimensions épistémiques de la pratique sociale, entraîne, selon Freitag, « le problème de leur interférence réelle à travers la relative extériorité qu'elles auront acquise grâce à l'autonomie formelle de leurs régulations respectives, autant les unes à l'égard des autres que toutes séparément à l'égard de la superstructure politico-institutionnelle⁴⁵ ». Cette autorégulation cumulative qui découle de l'autonomie formelle des dimensions épistémiques de la pratique incarnée notamment dans diverses institutions sociales renvoie ainsi à la problématique de la reproduction de la société comme conséquence de l'effritement du monopole des institutions à vocation universaliste au profit de relations contractuelles. Toutefois, si la reproduction et la régulation de la société ne reposent plus sur la reconnaissance de l'unité *a priori* de la société et reposent dorénavant sur des formes conventionnalistes de structures plutôt que sur des formes proprement institutionnelles, il en va, selon Freitag, d'une transformation radicale dont le développement s'accompagne d'une déperdition de sens pour la société.

En somme, les thèses respectives de Dubet et de Freitag concernant le rôle de la médiation politique comme lieu de reproduction sociétale et la place qu'elle occupe dans la société contemporaine conduisent à des interprétations diamétralement opposées. En effet,

⁴⁴ Ici, Dubet ne fait pas seulement référence aux institutions qui régnaient dans un régime monarchique, mais il renvoie de manière générale à des institutions légitimées par des principes abstraits à prétention universelle. François DUBET, *op. cit.*, p. 396.

⁴⁵ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 241.

autant Dubet avalise la dissolution de l'« unité du monde social », autant Freitag en fait l'objet principal de sa critique à l'endroit du développement des sociétés contemporaines. Au cours des chapitres à venir, nous poursuivrons notre réflexion à partir de la comparaison du cadre institutionnel et du cadre contractualiste, propre à la logique organisationnelle, de régulation des rapports sociaux. Nous questionnerons également les formes du principe abstrait de liberté légitimées idéologiquement ainsi que l'orientation normative qu'elles entraînent sur l'interprétation de la reproduction sociale et de l'autonomie des individus. Nous aurons ainsi l'occasion de revenir sur ces perspectives critiques que nous avons esquissées dans le présent chapitre afin d'en saisir la portée et les limites.

DEUXIÈME PARTIE

LA REPÉSENTATION DE LA LIBERTÉ ET L'OPPOSITION ENTRE LES CADRES INSTITUTIONNEL ET ORGANISATIONNEL DE RÉGULATION DE LA SOCIÉTÉ

À partir de la conception de l'institution précisée au cours de la première partie de notre mémoire et du rôle qu'elle est appelée à jouer dans l'articulation du rapport entre l'individu et la société, nous chercherons dans cette seconde partie à analyser les transformations sociétales contemporaines, notamment en ce qui concerne la manière de poser et d'interpréter ce rapport. Ainsi, à partir de la conception de l'institution inspirée des thèses de Michel Freitag, il s'agit maintenant d'analyser comment il est possible de développer une critique des théories organisationnelles grandement répandues dans la sphère des sciences sociales et qui consistent à interpréter la société à travers le prisme de la systémique sociale. Nous verrons ici comment se dresse une opposition radicale entre les théories de l'organisation et les théories institutionnalistes. C'est à cette opposition que nous consacrerons notre quatrième chapitre puisque, malgré la radicalité qui se dégage de cette opposition, il subsiste dans les théories sociologiques contemporaines une importante confusion entre ces deux concepts. Une fois cette distinction établie, nous procéderons, dans le cinquième et dernier chapitre, à l'analyse de la liberté en tant que référent normatif transcendantal constitutif des sociétés depuis l'avènement de la modernité. L'analyse critique de la liberté en tant que fondement idéologique se révélera un objet d'analyse riche pour comprendre l'opposition historique qui a donné lieu à ces deux formes de régulation et de reproduction sociétales que sont : l'institution et l'organisation.

Dans cette seconde partie, nous chercherons à lier les concepts de pouvoir et de liberté à partir d'une compréhension de la réflexivité esthétique qui sous-tend l'articulation du rapport individu et société à travers une analyse critique de ces deux modes de régulation opposés. L'objectif consiste à comprendre de quelle manière le référent idéologique de la liberté, situé au fondement de nos sociétés, participe à la représentation du rapport sociétal, ce qui devrait nous permettre ainsi de comprendre comment l'effectivité de la réflexivité dans sa référence à la représentation de la liberté est engagée au sein de ce rapport. Autrement dit, à partir des visions institutionnalistes et organisationnelles de la société, nous prendrons à rebours la liberté en tant que référent idéologique et normatif de nos sociétés.

CHAPITRE IV

DISTINCTIONS ENTRE L'ORGANISATION ET L'INSTITUTION

En partant du cadre institutionnaliste de régulation des rapports sociétaux que nous avons dégagé au cours de notre survol des différentes approches sociologiques, nous allons maintenant reprendre cette conceptualisation de la médiation institutionnelle comme levier critique pour analyser les approches sociologiques fondées sur le paradigme systémique et organisationnel de la société. Si nous comparons ici l'institution avec l'organisation, c'est en raison de la confusion dont sont parfois frappées ces deux conceptions. Cette confusion entre les deux concepts a été relevée notamment dans *Le déclin de l'institution* de François Dubet. Or, bien que l'auteur souligne cette imprécision, il ne s'attarde pas d'une manière spécifique aux incidences de cette confusion¹. Pour sa part, Michel Freitag a fait de cette distinction une des pierres angulaires de sa critique sociologique portant sur les transformations de la société contemporaine².

¹ François DUBET, *op. cit.*, pp. 22-23.

² Freitag reconnaît expressément faire une critique de la postmodernité. D'après sa critique dirigée à l'endroit de la dynamique sociétale contemporaine, celle-ci se caractériserait notamment par une tendance rampante vers le mode de régulation « décisionnel-opérationnel ». Lorsqu'il réfère à ce dernier mode de régulation, il n'hésite pas à employer le terme de postmodernité pour qualifier l'idéaltype formel de société qu'il critique. Pour notre part, au cours de notre réflexion, nous n'entrerons pas dans cette polémique sémantique éminemment vaste et nous privilégierons plutôt le terme de société contemporaine. Cependant, au moyen des distinctions que nous nous apprêtons à faire à propos des concepts d'institution et d'organisation ainsi qu'en abordant les formes idéologiques de la liberté qui seront l'objet du prochain chapitre, nous retiendrons certes le caractère critique de l'idéaltype du mode « décisionnel-opérationnel », mais nous présenterons certaines réserves quant à la succession historique présentée dans la théorie générale de Freitag.

4.1. Niklas Luhmann et le paradigme systémique

Le paradigme systémique et les concepts d'organisation, d'environnement, de systèmes et de sous-systèmes que mobilisent les théories des systèmes sociaux pour rendre compte de la régulation et de la reproduction de la société ont été développés, entre autres, par le sociologue allemand Niklas Luhmann. La modélisation systémique de la société de Luhmann s'inscrit dans la sociologie des organisations. On retrouve à ce jour peu d'ouvrages traduits en langue française de la théorie des organisations élaborée par cet auteur. Si Luhmann apparaît comme un des représentants les plus notoires de la tendance systémique, c'est qu'il a non seulement systématisé ce type de pensée, mais qu'il a aussi collaboré à radicaliser cette vision de la société. À la lecture de *Politique et complexité*³, il est en effet frappant de constater la rupture radicale qu'il opère avec les conceptions de la société qui ont caractérisé la pensée sociologique « traditionnelle »⁴, c'est-à-dire des catégories héritées de la modernité philosophique et sociologique. D'ailleurs, Luhmann ne cache pas son objectif théorique visant à rechercher une manière de décrire la réalité du monde désenchanté et déchargé de représentations méta- ou extra-sociales de légitimation. Jacob Schmutz, traducteur de *Politique et complexité*, écrit, dans la présentation de l'ouvrage, que Luhmann « se situe au point extrême de cette évolution » des sociétés et qu'il envisage sous une « forme de « positivisme heureux » la déshumanisation croissante des relations sociales⁵ ».

En plus d'avoir statué que les formes historiques de pensée n'étaient plus d'usage pour décrire la nouvelle réalité sociale, la recherche d'un nouveau cadre théorique s'avère d'autant plus nécessaire aux yeux de Luhmann qu'il ne s'agit plus pour lui de décrire l'unité d'une société partagée en divers domaines spécifiques, mais plutôt de décrire « l'unité de la différence⁶ ». Selon Luhmann, le procès de différenciation fonctionnelle de la « société » – il

³ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, Paris, Cerf, 1999.

⁴ Luhmann entend par la pensée traditionnelle l'ensemble des théories qui l'ont précédé dans la mesure où elles ne souscrivent pas au paradigme systémique.

⁵ Jacob SCHMUTZ, « Présentation », dans Niklas LUHMANN, *op.cit.*, pp. 15-16. Il faut ici comprendre l'expression « positivisme heureux » dans le sens d'« optimisme ».

⁶ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 42.

serait plus juste de parler de système social⁷ – ayant atteint un développement encore inégalé, le défi pour la théorie sociologique contemporaine est maintenant de parvenir à décrire la complexité qui caractérise désormais la société. La société partagée en systèmes différenciés et l'unité de ces systèmes – si unité il y a – est donc à rechercher dans chacun de ces systèmes situés sur un axe qui, nous l'aurons deviné, se déploie de manière horizontale. Luhmann soutient que ces systèmes différenciés, c'est-à-dire les sous-systèmes, sont le résultat d'une « perdifférenciation » qui signifie, dans la théorie systémique de la complexité, une sous-différenciation ou encore une interdifférenciation au sein du système social par rapport à son environnement. Autrement dit, la « perdifférenciation » engendre des sous-systèmes qui se referment sur eux-mêmes. Luhmann insiste en effet sur le développement de la perdifférenciation des *domaines* spécifiques de la pratique divisant ceux-ci en autant de sous-systèmes fonctionnels aux dépens d'une différenciation s'opérant sur un axe vertical et en rapport à des *niveaux* de la pratique se déployant selon un ordre hiérarchique.

Cette nouvelle configuration théorique de la société présuppose ainsi que chaque sous-système différencié « accorde le primat à sa propre fonction et [...] considère dès lors les autres systèmes fonctionnels – en l'occurrence la société tout entière – comme son environnement⁸ ». En raison de l'autonomie fonctionnelle qui caractérise chacun de ces systèmes différenciés, à ceux-ci viennent correspondre autant de représentations autodéterminées et autoréférentielles du système singulier. Il faut ici comprendre la reproduction du système de manière « autopoïétique »⁹. C'est ainsi que chacun de ces sous-systèmes développera *sa propre* interface avec l'ensemble du système social, c'est-à-dire avec l'environnement. De cette manière, l'environnement, expression employée pour parler du système social dans son interface avec un sous-système donné, n'est plus l'objet d'une représentation *commune* puisque chacune des représentations de l'ensemble appartient à un sous-système autonome, différencié et singulier. Pour le dire autrement, il y a autant de représentations possibles de l'environnement qu'il y a de sous-systèmes différenciés et

⁷ Luhmann emploie indifféremment les termes de « société » et de « système social ».

⁸ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 44.

⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

autonomes. Nous pouvons résumer la « complexité du système social » par la citation suivante :

Un tel ordre présuppose un haut degré de perdifférenciation ainsi qu'une autonomie fonctionnelle des sous-systèmes, et il renonce à une régulation rigide du rapport et de ces systèmes entre eux : cela signifie que les rapports au sein du système sont remplacés par des rapports systèmes-environnement, ou pour le formuler en termes systémiques, qu'un *strict coupling* est remplacé par un *loose coupling*. C'est précisément cela qui rend si difficile la reconnaissance de la société, sans même parler de sa représentation : on ne peut rencontrer *que* des systèmes fonctionnels. Chacun d'entre eux détermine lui-même sa place dans la société et réalise ainsi *la* société. Chacun d'entre eux décrit son propre rapport à la société dans les termes d'un rapport de système à environnement dans la société¹⁰.

De plus, conformément à l'autonomisation des sous-systèmes différenciés, l'articulation sous-systèmes/environnement se déploie de la même façon qu'un réseau de communications qui s'organise autour de divers « médiums ou médias de communication¹¹ ». De cette manière, chaque « médium de communication » correspond à une différenciation fonctionnelle. Ainsi, pour reprendre un exemple de Luhmann, l'argent constitue le médium du système économique. Le « médium » sur lequel repose l'unité du système sert donc à relier des opérations individuelles¹². Cette relation s'appuie toutefois sur un principe d'adaptation continue puisque, dans la perspective systémique, l'unité du médium de communication se rapporte à sa dimension *fonctionnelle*. Autrement dit, la dimension unitaire du médium se présente comme un *moyen* d'actualisation des opérations individuelles. Et, en sa qualité de « moyen », le médium a donc pour caractéristique première de déployer le potentiel des possibilités d'opération qui n'ont pas encore été actualisées. Ainsi, Luhmann est d'avis que les seules descriptions possibles et souhaitables du médium sont celles qui rendent compte de sa fonctionnalité.

Parallèlement à la conception du système à partir du « médium », la théorie des systèmes présentée par Luhmann prévoit le développement d'organisations afin de pallier l'improbabilité du comportement qu'engendrerait un système strictement fondé sur le

¹⁰ *Ibid.*, p. 45. Les expressions de *strict coupling* et *loose coupling* peuvent être traduites par « connexion rigide » et « connexion souple ».

¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹² *Ibid.*, p. 59.

médium. Ainsi, au même titre que le médium, Luhmann décrit l'organisation comme un « moyen de formation » du système. Dans ce schéma hautement « complexe » qui représente le système social, on retrouve donc à l'intérieur de chaque sous-système un ensemble d'organisations. L'organisation ainsi décrite correspond à un ensemble de règles dans lequel, écrit Luhmann, « on peut entrer au moyen de décisions et [duquel] on peut à nouveau sortir par d'autres décisions¹³ ». Il faut donc voir l'organisation comme une convention fondée sur la décision. Ce jeu d'équilibrage reliant le médium et les organisations au sein d'un même système se traduit donc par l'opposition nécessaire, selon lui, entre la « variété » et la « redondance »¹⁴. Ces deux concepts agissent comme compléments nécessaires l'un par rapport à l'autre en ce sens que la « variété » renvoie au potentiel comportemental des opérations individuelles et aux nouvelles formes que peuvent prendre les structures du système alors que la « redondance » renvoie à la limitation par les règles établies des comportements inhabituels. Suivant cette logique, dans le sous-système politique, la « variété » renverrait aux multiples opérations possibles à travers les confrontations d'intérêts différents, le jeu des pressions politiques et des calculs stratégiques de gains électoraux, alors que la « redondance » serait représentée par la bureaucratie étatique.

Il n'est pas nécessaire d'aller vraiment loin dans la présentation des thèses de Luhmann pour comprendre la nature de la rupture radicale qu'opère cette conception de la réalité sociale par rapport à la « pensée traditionnelle » de l'unité de la société. Pour Luhmann, la configuration du « système social », caractérisée par la perdifférenciation fonctionnelle des sous-systèmes autorégulés, implique que la théorie sociologique renonce à toute vision hiérarchique de la société, qui jusqu'à maintenant n'aurait servi qu'à rendre compte de la stratification d'un ordre médiéval ou de castes, et qui s'avère foncièrement inappropriée pour décrire la société moderne. C'est en raison de cet aplanissement des structures sociales, qu'il soutient dans *Politique et complexité*, que le sous-système politique, le sous-système économique et le sous-système juridique doivent être conçus comme trois systèmes différenciés « équivalents » entre lesquels il ne peut exister de domination d'un système par

¹³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p. 64.

rapport à l'autre. De cette façon, l'« unité du social » prend une dimension hautement autoréférentielle et pragmatique puisque, d'une part, elle est fondée en sa qualité de *moyen* et, d'autre part, elle est à rechercher au sein de chacun des systèmes singuliers différenciés selon sa dimension fonctionnelle. Par conséquent, l'unité de la société ne renvoie plus à un référent normatif transcendant ou transcendantal posé de manière *a priori* puisque la seule « totalité » existante est la « totalité systémique » en tant que différence. L'unité ne se réalise ainsi *que* de manière *a posteriori*. C'est suivant cette logique que Luhmann remet en question toute une tradition en philosophie politique et juridique qui fonde la légitimation du droit et des institutions qui en découlent sur des fondements politiques, culturels ou encore religieux. En revanche, il s'agit pour lui de démontrer comment la légitimation d'un système juridique ne peut reposer *que* sur la procédure, en tant que moyen garant de la décidabilité des problèmes qui lui sont soumis¹⁵.

L'approche systémique entrevoit la société comme une réalité communicationnelle où le flux informationnel permet de relier l'ensemble des opérations individuelles au système. Au-delà de la *fonction* du médium, il n'y a pas, dans cette nouvelle configuration de la société, de réalisation d'une quelconque finalité universelle et transcendantale comme le suppose la perspective institutionnaliste. En effet, Luhmann insiste sur la capacité autorégulatrice et autoréférentielle des systèmes de communication. Sans finalité objectivée de manière réflexive, toute modulation du système doit être expliquée à partir du jeu d'interface entre le médium et l'organisation :

Cette idée de changement de cap place désormais l'opposition entre variété et redondance dans le domaine de l'intérêt stratégique. Elle prend également en compte le fait qu'une planification à long terme n'est guère possible (et sinon seulement sur la base de redondances très strictes) et qu'il serait dès lors plus judicieux d'agir d'abord afin de voir ensuite comment réagir face aux résultats qui ne manqueront pas de se faire sentir¹⁶.

¹⁵ Niklas LUHMANN, *La légitimation par la procédure*, Québec, PUL / Paris, Cerf, 2001, p. 13.

¹⁶ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 73.

Il ne fait donc aucun doute que l'explication du changement à travers la perspective systémique évacue toute référence à une subjectivité synthétique et réflexive et qu'elle pose plutôt le changement comme une réaction *a posteriori*, ce que Luhmann appelle l'adaptation.

La rupture la plus draconienne avec les théorisations « traditionnelles » de la société que Luhmann opère est certainement l'aplanissement de l'ordre hiérarchique des structures sociales au profit d'une différenciation de systèmes autonomes et équivalents, conséquence d'une assomption intégrale de la perte de sens. Qui plus est, nous avons vu que cette configuration horizontale de la société était la résultante de la constitution autoréférentielle qui implique de renoncer à toute idée de totalité sociétale *a priori*. Les conséquences de cet aplanissement sont considérables, notamment en ce qui concerne la conception du rapport individu/société ainsi que la référence à la subjectivité réflexive et synthétique. Tel que mentionné, Schmutz décrit la théorie de Luhmann comme l'expression la plus extrême de la logique systémique du social. Toutefois, si nous avons jugé utile ici de revenir sur cette théorie qui pourrait apparaître pour le lecteur presque caricaturale, c'est parce que cette représentation théorique de la réalité n'en demeure pas moins symptomatique d'une théorisation à laquelle réfèrent un nombre croissant de théories sociologiques.

4.2. La tendance systémique comme nouvelle approche sociologique

Lorsque nous avons abordé la forme du politique dans les sociétés modernes à partir de la régulation des médiations institutionnelles, nous avons montré que la réflexivité de la pratique politique était toujours intégrée à une structure conflictuelle. Toutefois, Freitag comme Dubet ont reconnu la précarité qui est inhérente à la médiation institutionnelle à partir du moment proprement moderne de la conscience de soi de la société, en raison non seulement de l'extériorité des médiations de second niveau, mais également par le caractère de plus en plus abstrait des référents transcendants qui assurent dès lors la légitimation des médiations. Tout le développement de notre réflexion jusqu'à présent visait précisément à démontrer que, de manière implicite à la fragilité de la structure sociétale conflictuelle, la représentation de l'unité sociétale se retrouvait conséquemment dans un état de précarité. Les observations et les analyses de Dubet témoignent des transformations qui s'opèrent

actuellement au niveau de la structure des médiations institutionnelles. Dubet ne se contente pas d'observer ces transformations et de les décrire, mais il propose également de moduler certains concepts sociologiques et d'opérer des déplacements de médiations symboliques afin de parvenir à comprendre cette nouvelle réalité. Par ailleurs, afin de saisir cette nouvelle réalité, Dubet n'hésite pas à remettre en question la notion même d'unité de la société. Bien qu'il n'aille pas jusqu'à endosser explicitement une perspective radicalement systémique, on dénote néanmoins dans ses conclusions un flottement théorique qui est caractéristique de la confusion entre l'institution et l'organisation quant à sa tentative d'insuffler une nouvelle orientation à la théorie institutionnaliste.

Quant à la question de la dissolution de la représentation de l'unité de la société, il faut toutefois éviter d'amalgamer trop rapidement et trop facilement les thèses de Dubet au paradigme systémique tel que décrit par Luhmann. Certaines distinctions sont de mises afin de bien comprendre les implications de cette nouvelle configuration théorique de la société. Une distinction majeure devant être soulignée consiste à reconnaître que Luhmann appréhende d'emblée la société moderne à partir du principe de différenciation systémique, alors que pour Dubet cette nouvelle configuration est plutôt le résultat contemporain du déclin de l'institution qui, d'ailleurs, n'atteindra jamais le niveau de développement décrit par Luhmann. De l'avis de ce dernier, la théorie des systèmes constitue la seule manière de concevoir la société. Ainsi, il critique l'incapacité à offrir une description appropriée de la société sans reconnaître *d'abord* le principe premier de la « constitution autoréférentielle » de la société qu'il conçoit, de plus, comme un « phénomène naturel¹⁷ », en ce sens que tous les sous-systèmes autopoïétiques se suffisent à eux-mêmes. Ces « réaménagements » de la théorie sociologique apportée par la vision systémique sont tirés de modèles autres que ceux fournis par les recherches sociologiques. La théorie systémique emprunte notamment aux théories de la communication, de l'information, de la cybernétique, mais aussi à la biologie et aux mathématiques¹⁸. Devant ces références des plus variées aux autres disciplines, la

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 51-52. Ces emprunts ne sont pas seulement propres à l'approche systémique élaborée par Luhmann. Un bref survol des théories systémiques démontre rapidement comment ces visions puisent aux théories de l'information, de la cybernétique, de l'organisation et de la pragmatique. Voir à ce sujet Jean-Claude LUGAN, *op.cit.* ; Catherine BALLÉ, *op.cit.*

caractéristique principale qui ressort de l'hétérogénéité de la modélisation systémique de la société est certainement la compréhension des phénomènes sociaux comme des « boucles de rétroaction¹⁹ ». Pour Luhmann, ce n'est qu'après avoir procédé à ces réaménagements théoriques qu'« on peut maintenant appréhender la société comme un système autopoïétique constitué de communications et qui produit et reproduit lui-même les communications qui le constituent au moyen du réseau de ces communications²⁰ ». De cette façon, Luhmann souhaite montrer que l'ensemble des relations fonctionnelles fortement intégrées qui est décrit à partir d'une grammaire systémique est radicalement incompatible avec une vision d'ordre hiérarchique.

Suivant le développement théorique de l'approche systémique de la société, l'organisation systémique des relations sociales n'est pas, pour Luhmann, le résultat de la dissolution contemporaine de l'ordre hiérarchique symbolique – comme le prétend par exemple Dubet – mais constituerait plutôt un trait universel naturel et donc transhistorique propre aux sociétés humaines. Il n'en demeure pas moins que la dissolution théorique de l'intégration hiérarchique des structures sociétales alimente une nouvelle configuration des structures sociales à partir de leur dimension relationnelle, c'est-à-dire comme un ensemble de relations sociales. Cette nouvelle configuration du monde social est par ailleurs caractéristique des théories sociologiques proposant une sociologie « sans société »²¹. En effet, cette tendance de la théorie sociologique contemporaine consiste principalement à orienter la sociologie contemporaine au-delà du principe qui l'avait définie jusqu'à présent à partir de son objet propre : la société²². Sans toutefois expliquer ce changement de la même manière que Luhmann, les tenants de la nouvelle « sociologie sans société » mettent néanmoins tous l'accent sur la réalité proprement relationnelle du monde social. Cette

¹⁹ Jean-Claude LUGAN, *op.cit.*, p. 10.

²⁰ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 52.

²¹ En juin 2003, à Paris, lors du symposium organisé par le *Groupe d'étude et d'observation de la démocratie* (GÉODE) autour de la question, *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?*, on a pu constater des divergences marquées quant à la nouvelle orientation qu'il importerait à la sociologie de définir.

²² Alain TOURAINE, « La sociologie après la sociologie », *Revue du MAUSS*, Paris, n° 24, 2004, pp. 51-61 ; Harrison C. WHITE, « La société est un mirage », *Revue du MAUSS*, Paris, n° 24, 2004, pp. 62-69 ; Ann W. RAWLS, « La fallace de l'abstraction mal placée », *Revue du MAUSS*, Paris, n° 24, 2004, pp. 70-84.

tendance à concevoir les rapports entre les individus et les structures sociales en termes de relations est conforme au postulat de la sociologie des organisations qui entrevoit l'articulation des individus et des organisations comme une série de comportements qui s'influencent²³. Autrement dit, ce sont les individus par leurs interactions qui *décideraient* de la forme des organisations. C'est également là qu'émerge la confusion entre l'organisation et l'institution que l'on note, par exemple, chez Alain Touraine lorsqu'il écrit :

[...] un des thèmes principaux de la sociologie est donc le renversement de la notion et du rôle des institutions. On définissait celles-ci par leur fonction pour l'intégration d'un système social. Elles définissaient et faisaient respecter les normes et même les valeurs d'une société. De plus en plus, au contraire, nous voyons en elles des instruments de défenses des individus et de leur capacité de défense contre les normes. Notre société est de moins en moins une société d'assujettis et de plus en plus une société de volontaires²⁴.

Toutefois, au-delà des variations de ces approches, cette nouvelle configuration de la « société » émane ultimement d'un constat relativement semblable : l'échec des tentatives d'objectivation de l'unité *a priori* de la société depuis l'avènement de la modernité qui a révélé la contradiction inhérente à la médiation institutionnelle.

Posée comme *nature* fondamentale du monde social par Luhmann, ou comme *conséquence* des transformations et du développement historique des sociétés par Dubet ou Touraine, la différenciation progressive des domaines fonctionnels et autonomes de la pratique sociale origine d'une rupture de l'ancienne configuration des sociétés modernes avec celle qui s'impose pour décrire les sociétés contemporaines. En endossant une épistémologie constructiviste radicale, Luhmann opère cette rupture à l'égard des pensées « traditionnelles » qui reconnaissaient l'objectivation réflexive des structures sociales, principe qui de l'avis de ce dernier est incommensurable avec le principe d'autoréférencialité à l'œuvre dans la théorie systémique²⁵. En revanche, pour Dubet, Touraine et Freitag, malgré leurs lectures différentes des conséquences entourant les transformations sociétales contemporaines, la mutation du cadre institutionnel de régulation de la société ne peut être posée que dans le cadre d'un

²³ Catherine BALLÉ, *op. cit.*, p. 30.

²⁴ Alain TOURAINE, *loc. cit.*, p. 59.

²⁵ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 52.

procès historique. La position de Dubet s'apparente à plusieurs égards à celle de Touraine puisque tous les deux ne rejettent pas formellement le cadre institutionnel et tentent de lui donner un nouveau visage en prenant acte des mutations de la société contemporaine. Et, comme Dubet, Touraine constate le paradoxe intrinsèque à la modernité qui a mené à la « nouvelle situation définie par la globalisation de l'économie et le renforcement du sujet personnel, [conduisant] directement à une rupture presque complète entre le monde de l'objectivité et les efforts du sujet pour être la propre finalité de son action²⁶ ». Cette contradiction engendrerait, selon Touraine, le remplacement d'anciennes institutions « qui tendaient à renforcer la société, au prix même d'une répression exercée sur les individus » par de nouvelles institutions « dont les buts sont directement opposés » à ceux définis par les premières²⁷.

Enfin – nous l'avons déjà souligné, mais nous pensons nécessaire de le répéter – il ne s'agit aucunement de procéder à une réduction simpliste des thèses de Dubet ou de Touraine à la vision systémique de la société développée dans sa forme la plus extrême par Luhmann. Néanmoins, dans une posture sociologique critique, il est souhaitable de prendre acte des conséquences sur la constitution sociale du sujet et du lien social mises au jour par l'approche systémique utilisée ici comme levier critique. Ainsi, nous ne croyons pas que les thèses de Dubet et de Touraine opèrent la dissolution totale du lien social. Toutefois, nous sommes d'avis que ces « nouvelles configurations » de la société ne peuvent se passer d'un questionnement sur les fondements de la constitution sociale du sujet et de la société et de leurs finalités transcendantales.

4.3. Les conséquences de l'effacement de la contradiction inhérente à la médiation institutionnelle

L'enjeu de la « nouvelle » conception du cadre institutionnel porte explicitement sur l'effacement de la contradiction inhérente à la médiation institutionnelle causée par la finalité

²⁶ Alain TOURAINE, *loc. cit.*, p. 55.

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

de la société, transcendantale et extérieure, et les finalités des pratiques sociales. Par conséquent, cet effacement, présent également dans la proposition de Dubet et qu'il opère au moyen d'un déplacement du lieu du politique au centre des institutions sociales, entraîne ultimement une confusion entre les concepts d'institution et d'organisation. En effet, s'il conserve le vocable d'institution, ce concept prend toutefois une forme conventionnaliste en ce sens qu'il ne relève plus de principes abstraits et universaux et ne se réalise qu'au sein de la société civile. Ainsi, la finalité des institutions devient maintenant reconnue dans leur droit d'opérer à *travers des mécanismes décisionnels* qui leur permettent de définir elles-mêmes et chacune à leur manière les finalités de la pratique²⁸. Pour Dubet comme pour Touraine, ces nouveaux mécanismes décisionnels ont l'avantage de réduire l'écart et l'asymétrie engendrés par l'objectivation d'un rapport de domination inhérent à la médiation institutionnelle.

En revanche, Freitag adopte une posture radicalement critique devant l'aplanissement de la structure verticale des médiations institutionnelles au profit de l'horizontalité des organisations. Le principe autoréférentiel du système et des organisations dont les finalités correspondent à celles de leur propre efficience garante de leur propre fonctionnalité viendrait ainsi remettre en question le fondement de la réflexivité synthétique et subjective et, ultimement, du symbolique lui-même. Autrement dit, c'est la capacité de production réflexive de la société qui est désormais remise en cause. Devant l'épistémologie constructiviste clairement assumée dans la théorie systémique de Luhmann, cette critique à l'égard des transformations contemporaines de la société devient d'autant plus évidente pour Freitag. Le remplacement de la forme institutionnelle par la forme conventionnaliste et organisationnelle de régulation sociétale renverse le principe de l'unité sociétale *a priori* qui devient une « totalisation sans totalité²⁹ ». De cette manière, la structure transcendantale des médiations symboliques et institutionnelles fondée sur le sens et qui était reconnue de manière légitime parce qu'elle était reproduite à travers la reconnaissance réflexive des sujets tout en assurant cette capacité de réflexivité subjective, se trouve également suspendue. Ce

²⁸ Dans la perspective de la forme relationnelle de la société et des mécanismes décisionnels qui relient les individus entre eux, Touraine décrit la « nouvelle orientation » de la société comme étant celle de « l'action vers lui-même [l'individu] » et le « nouvel espace social et politique » qui en découle comme le lieu où se produisent les « rapports de chaque individu avec lui-même ». *Ibid.*, p. 55.

²⁹ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 340.

renversement ontologique sert d'ailleurs, nous l'avons vu, de postulat à la logique systémique de Luhmann. Pour Freitag, la logique systémique de reproduction de la société ne correspond plus dès lors à ce qu'il nomme le mode de reproduction politico-institutionnel, mais devient l'illustration du concept limite de mode de reproduction décisionnel-opérationnel. Dans la théorie générale de Freitag, cette mutation de la reproduction de la société trouve également sa source dans la contradiction de la modernité suivant laquelle une idéologie de légitimation universaliste soutenant le politique s'oppose aux intérêts particuliers immédiats. De plus, cette contradiction s'est révélée d'autant plus forte avec l'autonomisation de la sphère économique à travers le développement du capitalisme dont le discours tend à exacerber les quêtes particularistes :

L'émancipation de l'individu à l'égard de la transcendance universaliste conduit à la suppression de tout caractère transcendantal *a priori* de la société, de l'unité, de la totalité. L'individu émancipé cesse alors lui-aussi d'être une personne, il devient un ensemble empirique d'intérêts, de motivations, et de tels ensembles ne peuvent pas se « reconnaître » mutuellement, ils ne peuvent que se regrouper ou se dissocier, s'inclure ou s'exclure, se recouper ou s'opposer³⁰.

Cette contradiction a conduit Freitag à distinguer, entre autres, l'institution de l'organisation en fonction de la nature de leurs finalités. Ainsi, dans la régulation sociétale réalisée dans un cadre institutionnel, les finalités sont légitimées extérieurement par une reconnaissance collective, alors que dans le cadre organisationnel, caractéristique des groupes d'intérêts, les finalités se rapportent à l'efficacité des moyens employés afin d'atteindre des objectifs particuliers³¹.

Conclusion

Lorsque nous opposons la théorie systémique de Luhmann et les thèses de Freitag sur le développement des médiations politico-institutionnelles, nous parvenons ainsi à distinguer les conséquences sur la régulation sociétale qu'engendrent l'un et l'autre de ces cadres de

³⁰ *Ibid.*, pp. 179-180.

³¹ Michel FREITAG, « Le naufrage de l'université », *Le naufrage de l'université*, Québec, Nota bene, 1998, p. 35.

régulation de la société. Devant cette distinction, il apparaît que les propositions de Dubet et de Touraine au sujet des mutations sociales des structures institutionnelles, en reprenant le vocable de l'institution pour référer aux structures de la nouvelle configuration tendancielle de la société, contribuent à alimenter la confusion de ces deux types de régulation. Cette confusion devient à notre avis évidente lorsque ces théories sociologiques s'inscrivent dans une lecture de la réalité sociale avalisant d'emblée l'impossibilité, causée par la contradiction qui lui est intrinsèque, d'une représentation de la société en tant qu'unité apriorique significative.

Or, si la contradiction intrinsèque aux structures de médiations culturelles et institutionnelles, elles-mêmes nécessaires à la reproduction de l'unité du monde, semble menacée d'effacement, il s'agit maintenant pour nous – au-delà d'une réflexion sur les transformations de la structure sociétale qu'engendrerait cette situation – de nous pencher sur l'idéal de liberté afin de saisir comment cet effacement est légitimé idéologiquement. De cette manière, nous posons également la question : quelle représentation du principe de liberté pourrait en revanche assurer sa conservation ? Autrement dit, quelle conception de la liberté la vision systémique de la société reproduit-elle, et comment celle-ci s'oppose-t-elle dans son effectivité à la liberté qui sous-tend la conception institutionnaliste des médiations de la société ?

CHAPITRE V

REPRÉSENTATIONS LIBÉRALE ET RÉPUBLICAINE DE LA LIBERTÉ

En poursuivant maintenant notre réflexion sur un terrain non moins sociologique que philosophique de la conception de la liberté, la première difficulté que l'on rencontre est certainement de circonscrire un angle d'analyse qui nous donnera une prise sur ce concept éminemment vaste. Nous sommes consciente que de dédier un seul chapitre de notre mémoire à ce concept, alors qu'il aurait pu faire l'objet de tout un développement, ne permettra que d'offrir des pistes de réflexion. Cela dit, la représentation de la liberté n'échappe pas à la compréhension du rapport entre l'individu et la société à partir de la distinction de l'institution et de l'organisation.

Dans le présent chapitre, nous aborderons deux conceptions très spécifiques de la liberté débattues dans le champ politique depuis la modernité et que l'on peut définir par les catégories de liberté « libérale » et de liberté « républicaine »¹. Même en nous limitant à ces deux expressions de la liberté, nous n'aborderons pas au cours de notre analyse les développements historiques qui les ont fait advenir, c'est-à-dire les traditions philosophiques et surtout les précurseurs qui ont pavé la voie à ces deux formes de liberté². Nous nous intéresserons plutôt aux conditions dans lesquelles chacune de ces formes de liberté peuvent

¹ Notre point de départ de cette opposition entre ces deux types de liberté provient de la catégorisation de la « liberté des anciens » et la « liberté des modernes » rendue célèbre par Benjamin Constant au tout début du XIX^e siècle. Voir Benjamin CONSTANT, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997.

² Au-delà des contraintes d'espace, cette concession se justifie également en raison de l'argument que nous développons ici. En effet, pour notre propos, il est possible d'induire ces deux représentations de la liberté, dans leur forme idéal-typique, à partir des formes de régulation de la pratique.

être réalisées. Autrement dit, nous verrons de quoi dépend l'effectivité³, c'est-à-dire la réalisation, de l'une et l'autre de ces formes de liberté. Et, pour ce faire, nous poserons le débat à partir de leurs formes idéologiques de légitimation puisque chacune d'elles s'appuie sur des représentations opposées de la société. Nous souhaitons ainsi démontrer, d'une part, de quelle manière chacune de ces conceptions de la liberté se rattache soit au cadre institutionnel, soit au cadre organisationnel de la régulation sociétale et, d'autre part, comment la réalisation tendancielle de l'une s'opère actuellement au détriment de l'autre. Enfin, nous chercherons à montrer comment elles émergent de la contradiction inhérente à la médiation politico-institutionnelle qui caractérise la société politique proprement moderne.

5.1. Retour sur la fragilité de l'unité de la société et ses « nécessaires » conséquences sur la représentation de l'autonomie subjective

Sans revenir dans le détail sur ce que nous nommons la contradiction, dont le développement fut repris à plusieurs moments dans les chapitres précédents⁴, nous voulons toutefois insister ici sur son intrication avec la représentation de la constitution du sujet et, en l'occurrence, avec la représentation de son autonomie individuelle. La genèse du politique élaborée par Michel Freitag et le passage d'une régulation institutionnelle encore soumise aux médiations de forme culturelle (ordre religieux) à une régulation à partir de médiations politico-institutionnelles (ordre postreligieux), qui correspond au passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, a révélé quelque chose de certainement indépassable dans le monde humain, soit la conscience réflexive de la société. Ce moment que Freitag nomme l'« institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation » correspond à « l'idée non seulement de la possibilité d'une action de la société sur elle-même, mais encore de l'orientation de cette action par la connaissance-de-soi de la société⁵ ». Comparativement à la nature implicite des médiations culturelles-symboliques qui assuraient

³ Par effectivité, nous renvoyons à leurs conditions de réalisation respectives qui sont toujours posées par l'idéologie de légitimation qui les supporte.

⁴ Voir le chapitre 3, « La médiation institutionnelle, lieu du conflit et lieu du politique ».

⁵ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 171.

la régulation des sociétés traditionnelles, la caractéristique principale des médiations politico-institutionnelles propres à ce type de régulation repose sur leur extériorité et leur objectivation réflexive. Conséquemment, le détour par les médiations politico-institutionnelles engendre une plus grande abstraction de la référence transcendante de légitimation de l'ordre sociétal⁶. Ce passage établit un véritable rapport d'extériorité et rend visible le « détour institutionnel » permettant de surmonter les contradictions de la société tout en la maintenant en son sein. Le détour par les médiations politico-institutionnelles, en prenant la forme du pouvoir politique, permet la dualisation de ces médiations à l'égard des pratiques concrètes de base. De plus, par le détour des médiations politico-institutionnelles, les pratiques sociales tendent à se différencier du politique pour former les domaines de l'art, de l'économie, du religieux, de la science, etc. Cela dit, cette reconnaissance de la « contradiction » inhérente à la société moderne implique conséquemment d'admettre la fragilité du politique et de l'unité de la société. En effet, l'« institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation » engendre le renversement d'une légitimation fondée sur un ordre religieux à une légitimation fondée sur la raison humaine.

L'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation se conçoit ainsi avec l'avènement du droit constitutionnel qui est dès lors produit de manière réflexive et explicite par la société. De cette manière, l'institution politique du droit, en régulant la capacité d'institutionnalisation, représente dès lors la référence normative permettant de maintenir l'unité de la société par-delà des rapports de force qui la traversent, alors que dans les sociétés traditionnelles, le droit n'avait encore qu'une dimension juridictionnelle (application de la sanction) puisqu'il ne faisait pas l'objet d'une production réflexive et qu'il était légitimé par la référence à un au-delà transcendant. C'est cette conscience réflexive de la société sur elle-même qui révèle du même coup la fragilité de l'unité de la société. Ainsi, le politique ou l'objectivation des médiations politico-institutionnelles qui assurent l'unité *a priori* de la société se posent dès lors toujours dans un état de fragilité en raison de la contradiction qui leur est intrinsèque puisque cette dernière demeure toujours contenue au sein des médiations en générant une structure politique conflictuelle. Dans cette perspective, la fragilité de l'unité

⁶ *Ibid.*, p. 290.

du monde social tient à sa double dépendance constitutive, c'est-à-dire celle de l'autonomie individuelle et de la transcendance normative et abstraite⁷.

En somme, le défi de la société moderne devient donc de comprendre le rapport entre l'autonomie de l'individu affirmée par la modernité et son intégration (ou encore son appartenance) à la société. Nous voudrions montrer dans les lignes qui suivent comment la représentation libérale et la représentation républicaine de la liberté proposent deux logiques distinctes de régulation de la société.

5.2. Deux expressions modernes de la liberté

5.2.1. La liberté libérale et la liberté républicaine : les « modernes » et les « anciens » selon Benjamin Constant

En 1819, lors d'une allocution présentée à l'Athénée royal de Paris, Benjamin Constant soumet à son auditoire les distinctions entre « deux genres de liberté, dont les différences, écrit-il, sont restées jusqu'à ce jour inaperçues, ou du moins trop peu remarquées⁸ ». Malgré la forme très condensée de son propos, celui-ci a l'avantage de jeter les grandes lignes de cette distinction qui était maintenue, selon l'auteur, dans la plus grande confusion depuis la Révolution française. Rattaché à la tradition du libéralisme politique, l'objectif poursuivi par Constant est d'en définir les contours à travers l'opposition de la liberté républicaine, propre aux anciens, et la liberté libérale, propre aux modernes. Par opposition à la liberté républicaine fondée sur une conception sociale, la liberté des modernes décrite par Constant à partir d'une conception individualiste peut, sans déformer son propos, être aussi nommée : liberté libérale. Au-delà de l'entreprise de précision conceptuelle et théorique, Constant cherchait à son époque à légitimer la représentation idéologique de la liberté libérale aux dépens de la liberté républicaine. Par ailleurs, cette comparaison était aussi pour Constant

⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁸ Benjamin CONSTANT, *op. cit.*, p. 591. Bien que l'ouvrage de Constant soit considérable, nous nous en tiendrons pour le présent développement à cette conférence.

l'occasion de lancer quelques pointes féroces à l'endroit de ses adversaires, les partisans de la tendance rousseauiste, qui contribuaient, à son avis, à alimenter les confusions en prenant « l'autorité du corps social pour la liberté⁹ ».

Du point de vue de Constant, la liberté des anciens¹⁰ prendrait une forme essentiellement collective en se constituant à travers la « participation active et constante au pouvoir collectif¹¹ ». Or, selon Constant, « l'assujettissement *complet* de l'individu à l'autorité de l'ensemble de la communauté¹² » serait le prix de l'expérience de cette liberté politique. Dans cette perspective, ce n'était pour lui que par le sacrifice de leur « jouissance paisible de l'indépendance privée¹³ » que les anciens pouvaient espérer réaliser leur liberté politique. Selon la représentation libérale de la liberté, l'indépendance fait ici écho à la liberté individuelle qui a préséance sur toutes les autres formes de liberté. Et, pour marquer cette opposition, Constant insiste sur la distinction des finalités propres à chacune des formes de liberté :

Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances¹⁴.

Constant décrit ainsi la liberté moderne à partir d'une conception résolument individualiste¹⁵ puisqu'elle procède, selon sa description, à une rupture avec les anciennes formes de liberté. De cette manière, la liberté des modernes ne doit admettre aucun sacrifice susceptible de gêner la liberté individuelle. Il reconnaît cependant l'attachement de l'individu à un corps

⁹ *Ibid.*, p. 605.

¹⁰ Pour Constant, la liberté des anciens ou républicaine a prévalu dans les sociétés de l'Antiquité jusqu'à la modernité. Il reconnaît toutefois à la république d'Athènes quelques références à la liberté des modernes, notamment en raison de « l'esprit des commerçants » et de la garantie à ces citoyens de certaines libertés individuelles. Toutefois, il range ultimement ce régime sous la liberté républicaine puisque « l'individu était encore bien asservi à la suprématie du corps social ». *Ibid.*, p. 601.

¹¹ *Ibid.*, p. 602.

¹² *Ibid.*, p. 594; nous soulignons.

¹³ *Ibid.*, p. 602.

¹⁴ *Ibid.*, p. 603.

¹⁵ À maintes reprises, Constant réitère que la liberté des modernes est la véritable liberté individuelle.

social duquel il est « membre », mais ce lien prend toutefois une forme différente que chez les anciens. Il ne s'agit plus pour Constant de reconnaître l'existence de la « volonté collective », ou ce que nous pourrions également nommer l'expression politique d'une identité collective, pour assurer le lien social puisque dorénavant la « reconnaissance du corps social » n'est réalisée que par la garantie de la « jouissance et des intérêts privés » assurée par l'État. Sous la forme du système représentatif, l'action du pouvoir de l'État est acceptable seulement s'il s'arrête au seuil de l'individu. L'État se trouvant ainsi confiné à son rôle strict de garant de la liberté individuelle, cela permet à Constant d'affirmer que « le despotisme qui était possible chez les anciens n'est plus possible chez les modernes¹⁶ ».

La comparaison de Constant opère une véritable antinomie entre la liberté des anciens s'appuyant sur l'expérience collective et la liberté des modernes fondée essentiellement sur l'expression des libertés individuelles. Devant ces caractéristiques contrastées, il se dégage une tendance voulant que l'effectivité de l'une ou de l'autre de ces formes de liberté ne soit possible qu'à travers l'effacement de l'autre. Ainsi, sont dites « anciennes » ou « républicaines » les représentations de la liberté qui nieraient la primauté de la liberté individuelle en rattachant les conditions de sa réalisation à partir d'un tout normatif transcendantal reconnu dans la représentation d'une « volonté générale ». Finalement, la comparaison établie par Constant consiste principalement à préciser la liberté reconnue par le libéralisme politique et néglige du même coup de préciser le sens de la liberté républicaine dans sa forme moderne, se limitant ainsi à quelques allégations virulentes à l'endroit des contemporains défendant une conception républicaine de la liberté. Elle témoigne néanmoins de la présence d'un contraste entre deux visions de la liberté qui s'opposent quant à la

¹⁶ Benjamin CONSTANT, *op. cit.*, p. 614. Il faut cependant replacer l'auteur dans un contexte historique et politique mouvementé, au sortir de la *Révolution française* de 1789 et la période de *Terreur*, cette dernière ayant grandement contribué à radicaliser les positions politiques ainsi qu'à alimenter les réticences face au pouvoir. Mais, au-delà des excès liés à cette période historique, le despotisme auquel fait référence Constant est présent là où la tyrannie de la majorité n'est pas condamnée.

constitution de la structure sociétale, et ne pas admettre cela consiste sinon à poser une équivalence idéologique entre libéralisme et modernité¹⁷.

5.2.2. Le cadre organisationnel de régulation sociétale et la représentation libérale de la liberté

Si nous nous en tenons à la description des formes de liberté présentée chez Constant, la liberté proprement moderne se définirait par une négation abstraite de la volonté collective qui s'exprime dans la légitimation médiatisée par une instance de pouvoir comme condition fondamentale de la réalisation de la liberté. Si Constant reconnaît une primauté, d'abord et avant tout, à l'expression de la volonté individuelle, c'est principalement en réaction à l'« insupportable » et « complet » assujettissement de l'individu qu'entraîne la liberté politique des anciens. Ainsi, selon la description de Constant, la condition de réalisation de la liberté individuelle ne requiert plus pour son effectivité que la « garantie par la loi des droits individuels ». De cette manière, l'instance politique, en l'occurrence l'État, est d'abord définie par (et limitée à) sa fonction pragmatique en tant que garant de l'expression de la volonté individuelle. Il faut rappeler que cette manière de problématiser le débat sur la liberté constitue une caractéristique propre de l'époque où la lutte contre le pouvoir traditionnel, la royauté et l'ordre religieux au profit d'un État représentatif était l'enjeu politique qui révélait la contradiction entre deux ordres sociétaux. De ces transformations sociétales a émergé notamment le libéralisme politique dont la légitimité repose sur une conception de l'individu et de la société rattachée entre autres à la doctrine du droit naturel. Ainsi, la modernité a rendu possible le développement d'une pensée fondée sur la raison positive dont l'effet idéologique consiste :

¹⁷ À partir d'une démarche anthropologique, Louis Dumont, dans son étude sur la conception moderne de l'individu, *Essais sur l'individualisme moderne*, reprend cette comparaison qu'il pose en termes de théories politiques anciennes (et quelques modernes) et modernes où s'opposent *La République* de Platon et l'État de Hegel au *trust* politique de Locke. Son analyse vise à montrer le caractère idéologique de la domination de la conception individualiste des sociétés occidentales. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 83.

[...] [à ériger] non pas empiriquement, mais idéalement, contrafactuellement et à titre de postulat à priorique, le principe de la « rationalité » de l'ordre « naturel » de la société en un principe ultime de légitimation, principe auquel bien entendu toutes les autorités et coutumes traditionnelles ne pouvaient qu'avoir dérogé en leur arbitraire constitutif¹⁸.

Dans son ouvrage, *La théorie politique de l'individualisme possessif*¹⁹, le politologue Crawford Brough Macpherson a cherché à montrer les fondements théoriques du libéralisme classique de la pensée politique anglaise. D'après cet auteur, les postulats de l'individualisme inhérent au libéralisme témoignent de l'impossibilité pour cette tendance politique d'avoir fourni jusqu'à aujourd'hui une « théorie valable de l'obligation politique²⁰ ». La propriété pouvant être définie par la possibilité de soustraire l'objet de la propriété au regard d'autrui, cette comparaison entre le propriétaire comme forme emblématique de l'autonomie individuelle entraîne un nouveau rapport aux choses et à la société qui prend la forme d'une négation abstraite. Conjointement au développement de l'économie de marché, il démontre comment, dans la tendance générale du libéralisme, l'idée d'un État « fondé sur le contrat²¹ », comme « moyen » de réalisation de la liberté individuelle, n'a pu se développer que sur la base d'une représentation de l'autonomie de l'individu fondée sur sa qualité de « propriétaire », c'est-à-dire « indépendamment de la volonté d'autrui²² ». Par cette négation abstraite d'autrui, la liberté individuelle n'a de limites que celles qui reconnaissent à autrui le droit à une égale liberté. La société étant ainsi constituée par un ensemble d'individus libres et égaux, leur humanité « dépend de [leur] liberté de n'établir avec [leurs] semblables que des rapports contractuels fondés sur [leurs] intérêt[s] personnel[s]²³ ». Sans développer plus longuement les thèses de Macpherson, nous voulions seulement prolonger la définition de la liberté libérale présentée par Constant.

¹⁸ Michel FREITAG, « La crise des sciences sociales et la question de la normativité », *op.cit.*, p. 110.

¹⁹ Crawford B. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif : De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004.

²⁰ *Ibid.*, p. 449.

²¹ *Ibid.*, p. 444.

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ *Ibid.*, p. 448.

Dans son fondement individualiste, la représentation libérale de l'autonomie individuelle ne requiert pas, pour sa réalisation, la reconnaissance d'une référence transcendante et normative posée de manière réflexive par la société puisque le « moment de synthèse de la société est transposé dans la Raison universelle présente dans chaque individu, qui calcule que l'association avec ses *alter ego* s'avère plus bénéfique que l'isolement²⁴ ». Il est dès lors possible de faire un rapprochement entre la représentation d'un cadre organisationnel de régulation de la société et la représentation libérale de la liberté. En fondant la primauté de la liberté individuelle sur la réalisation de l'intérêt privé, la société est appelée à se définir à travers la vie associative de la société civile et non pas à travers la société politique. Dans un cadre organisationnel où la composition de la société se présente sous une forme strictement « relationnelle », les individus vont se rencontrer à l'intérieur d'organisations et de sous-systèmes, et c'est en fonction de leurs besoins et de leurs intérêts qu'ils définiront leurs interrelations. Dans cette perspective, Luhmann affirme par exemple que contrairement à l'individualité qui était définie dans les sociétés anciennes par un principe d'« inclusion », celle-ci est constituée depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle selon un principe d'« exclusion »²⁵.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment Luhmann insiste sur la différenciation *fonctionnelle* des sous-systèmes de la société qu'il situe, rappelons-le, sur un même axe horizontal. Pour Luhmann, la justification de cette configuration de la société repose sur l'impossibilité de penser l'« unité » de la société. Qui plus est, selon Luhmann, cette quête est souvent associée à une pensée autoritaire :

[...] le consensus universel, l'harmonisation, voire la politisation totale de la société ne sont nullement nécessaires. On en est réduit à cette solution lorsqu'on s'en tient aux prémisses classiques et qu'on les applique à une réalité qui leur est devenue depuis longtemps étrangère. Le renversement, souvent observé, des idéaux démocratiques en idéaux totalitaires présente alors une logique séduisante si la vérité demeure le but de la politique et si la conformité témoigne de la vérité²⁶.

²⁴ Jean-François FILION, *op. cit.*, p. 200.

²⁵ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 146.

²⁶ Niklas LUHMANN, *La légitimation par la procédure*, p. 247.

La seule unité qu'il reconnaît est celle de l'unité *de la différence*. Dans cette perspective, le politique n'a aucune préséance sur le juridique, l'économique ou sur tout autre sous-système. Pour légitimer un tel principe *fonctionnel*, Luhmann entreprend de redéfinir le fondement de la légitimation des sous-systèmes à partir de la « procédure », ce qu'il nomme « la structure universelle des procédures²⁷ ». Ainsi, dans le sous-système politique, le terme de légitimation « ne s'applique aujourd'hui strictement à rien de plus qu'aux problèmes de pronostic et aux problèmes pratico-rhétoriques de la réélection ou de la non-réélection des gouvernements²⁸ ».

Suivant cette même logique, le sous-système économique, dans son rapport à un État libéral dont les fonctions sont réduites à des opérations pragmatiques de gestion, « libère » l'expansion capitaliste en devenant « libre » d'étendre sa puissance qui n'est plus soumise à la structure verticale du pouvoir politique. Cette émancipation individuelle des sphères de la pratique politique, juridique et économique a donné lieu à la constitution d'organisations et de *corporations* (sociétés anonymes) comme personnes morales privées. Qui plus est, grâce à la malléabilité du droit libéral vont dès lors s'affronter sur le terrain de la lutte des intérêts des acteurs ou des regroupements complètement inégaux comme les personnes travaillant au sein d'une entreprise et cette entreprise constituée comme personne morale.

Enfin, dans le cadre d'une régulation organisationnelle de la société, l'autonomie individuelle tend à se déployer en fonction des intérêts propres aux individus et que ces derniers défendent à partir de stratégies fondées sur des rapports de force. Dans ce cadre de régulation, l'idéologie de légitimation n'incarne pas un sens socialement partagé puisque la légitimation ne s'applique plus qu'aux procédures légales ou encore qu'aux règles de fonctionnement. Par conséquent, les conditions de réalisation de l'autonomie individuelle sont posées dans l'émancipation de l'individu à l'égard *du* politique et se fonde sur une idéologie antipolitique.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

²⁸ Niklas LUHMANN, *Politique et complexité*, p. 149. Cette tendance à concevoir le droit à travers sa composante « procédurale » a pour effet l'autonomisation du droit face au politique, ce dernier qui, dans une unité sociétale non pas posée de manière horizontale mais hiérarchique, est chargé d'assurer l'unité de la représentation en tant que lieu de réflexivité de la société.

5.2.3. Le cadre institutionnel de régulation sociale et la représentation « moderne » de la liberté républicaine

Nous reprendrons maintenant la description de la liberté républicaine là où l'avait laissée Constant. Mais, puisque ce dernier s'était arrêté à la liberté républicaine chez les « anciens », nous la poursuivrons, pour notre part, chez les « modernes ». En nous inspirant des thèses de Freitag pour développer le cadre institutionnaliste de la régulation sociale, les grandes lignes des fondements de la représentation républicaine de la liberté ont déjà été exposées. Ne renonçant pas à l'autonomie individuelle, il s'agit de démontrer plutôt comment une théorie institutionnaliste de la société permet au contraire de penser le moment de synthèse de la société autrement que par la capacité transcendante exclusivement définie à travers l'individu²⁹. C'est ainsi pourquoi la question de la représentation de la liberté se rattache aux thématiques abordées tout au long de notre réflexion que sont : l'articulation du rapport entre l'individu et la société ainsi que la distinction entre l'institution et l'organisation. C'est ce débat que nous avons ultimement posé dans les termes d'un dépassement ou d'un « effacement » de la contradiction découlant du paradoxe moderne.

L'approche institutionnaliste de la société, contrairement à l'approche organisationnelle, appréhende l'autonomie subjective à partir de la constitution sociale du sujet et du lien social. Si la représentation libérale de la liberté se définit à partir de l'absence de contraintes normatives, la représentation républicaine de la liberté se constitue dans la liberté de créer des normes que reconnaît l'individu sur la base d'un principe universel et collectivement partagé. La conception dialectique du rapport de l'individu et de la société permet de rendre compte de l'adhésion subjective à la normativité des médiations culturelles-symboliques ou politico-institutionnelles comme fondement de la liberté humaine. Représenter ainsi la liberté républicaine dans un cadre de régulation institutionnelle de la société comporte des conséquences peu acceptables pour les tenants d'une représentation libérale de la liberté. En effet, pour ces derniers, elle implique la subordination de l'individu, de ses actions et de ses

²⁹ Michel FREITAG, *L'abîme de la liberté : Critique du libéralisme*, Montréal, manuscrit (à paraître en 2010 chez Lux éditeur).

choix, à une volonté objective posée dans les institutions. La fiscalité peut ici servir d'exemple dans la mesure où les contributions fiscales permettent également le maintien d'un système de santé et d'éducation publics. Or, la conception de la liberté dans l'approche institutionnaliste d'une instance de pouvoir, tel l'État, n'implique pas la négation abstraite de l'autonomie individuelle telle qu'elle apparaît chez les tenants d'une conception libérale de la liberté. Au contraire, la médiation politico-institutionnelle permet la conscience de soi du sujet par son adhésion subjective *a priori* à ces médiations :

L'extériorisation du moment politique confère à l'individu une intériorité en tant que personne. Celui-ci reconnaît la société hors de soi, et se reconnaît en elle, au lieu d'être immédiatement habité par elle. Ainsi c'est également la constitution de la société comme société politique qui dégage l'espace d'une intériorité éthico-psychologique proprement humaine ³⁰.

Du point de vue de l'approche institutionnaliste de la société, la condition de l'effectivité de l'autonomie individuelle est donc déposée et incarnée par les institutions. Et, celles-ci sont projetées idéalement à partir de l'idéologie de légitimation qui renvoie à l'unité d'un sujet collectif transcendantal. C'est à travers l'idéologie de légitimation que les institutions vont projeter, d'une part, un « devoir-être » en précisant les règles du vivre ensemble et les sanctions s'y rapportant, et, d'autre part, un « pouvoir-être » en tant que sujet actif de l'histoire. Le sujet sera ainsi reconnu politiquement comme un *citoyen*, participant à la constitution du corps politique, comme un *sujet de la société civile*, à travers les institutions sociales (l'université, l'école, les institutions économiques, l'Église, la famille), et également comme *personne privée* dont l'identité reste déterminée par des affinités ou affiliations culturelles³¹.

Ainsi, la structure institutionnelle qui maintient et assure l'ordre concret de la société ouvre un espace d'alternatives sociales et politiques que produit le pouvoir politique en tant que structure conflictuelle à travers des rapports de forces où s'opposeront des luttes d'intérêts. Au-delà des conflits d'intérêts qui s'affrontent, l'institution politique demeure

³⁰ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 179.

³¹ Michel FREITAG, « L'identité, l'altérité et le politique », *L'oubli de la société*, Québec, PUL / Rênes, PUR, 2002, p. 201.

maintenue. Toutefois, lorsque l'instance du pouvoir institutionnel est jugée illégitime, cela ouvre la possibilité à une transformation des structures sociétales. Aussi, dans un cadre institutionnel de la société, il ne faut pas confondre cet espace public-politique avec un champ d'influences fragmentées où l'instance judiciaire pourrait très bien avoir préséance sur le pouvoir politique. En effet, la structure politico-institutionnelle « permet la constitution d'une structure sociale comportant l'antagonisation systématique des "intérêts" parce qu'elle assure les conditions de reproduction d'une telle structure d'une manière qui est désormais indépendante des orientations subjectives et particulières de l'action³² ». La représentation républicaine de la liberté, en tant que prise en charge étatique de la société à travers la reconnaissance du pouvoir politique possède ainsi la contre partie positive pour les acteurs en chaire et en os en limitant et en orientant l'activité économique contraignante du capitalisme, ce qu'occulte la conception libérale de la liberté où l'idéologie contractualiste se manifeste le plus souvent aux dépens de la majorité des dominés de la société.

Conclusion

Enfin, la liberté républicaine, tout en reconnaissant la liberté individuelle, reconnaît également l'appartenance de l'individu à un monde social. Cette manière de saisir le rapport entre l'individu et la société à partir de l'institution comprise comme une médiation sociétale est ce qui distingue un cadre institutionnel de régulation de la société et ce qui permet, du même coup, une conception de la liberté qui ne soit pas réduite à la subordination unilatérale de l'autonomie du sujet à une volonté « objective » lorsqu'elle est associée à une pure forme de contrainte. La représentation de la liberté républicaine se fonde donc sur la *reconnaissance* de l'autre qu'implique l'adhésion aux médiations culturelles-symboliques et politico-institutionnelles. De cette même façon, la liberté républicaine devient elle-même créatrice en développant et modulant les médiations normatives à l'intérieur de l'horizon du sens collectivement partagé. À partir de la conception de la liberté républicaine, la structure sociétale qui reproduit l'unité de la société constitue donc le lieu de la réflexivité de la

³² Michel FREITAG, *Dialectique et société*, tome 2, p. 212.

subjectivité des individus et de la société afin de réaliser un idéal normatif transcendantal, qu'il s'agisse de la justice, de l'égalité ou encore de la liberté.

Devant les dérives du libéralisme et de l'individualisme, Axel Honneth a cherché à réhabiliter les thèses de Hegel en démontrant la présence dans le schéma de l'esprit objectif des fondements d'une théorie de la justice à partir de l'adhésion aux médiations institutionnelles. Bien que sa critique s'appuie sur le principe premier de la reconnaissance, Honneth se refuse toutefois à reconnaître, comme Hegel, l'institutionnalisation d'un pouvoir politique parce qu'il « place[rait] les individus d'avantage dans un rapport “vertical” de sujets soumis à l'État³³ ». Nous pouvions voir cette même limite dans la critique de Dubet quant aux mutations des formes institutionnelles de la société contemporaine, où il appuyait le fondement d'un cadre institutionnel de la régulation de la société sur le principe de la reconnaissance, mais refusait d'articuler les structures sociétales autour d'un pouvoir politique qui serait légitimé par un principe universel et abstrait. En montrant que la conception dialectique du pouvoir politique permet de faire exister autre chose que lui-même – c'est-à-dire, d'une part, les normes culturelles et, d'autre part, l'existence même de la société et du lien social –, Freitag élabore ainsi une véritable théorie institutionnaliste de la société reconnaissant pleinement le sens ainsi que la conscience de soi de l'individu et de la société.

C'est à partir de la conception des médiations politico-institutionnelles élaborées par Freitag, et qu'on retrouve dans l'esprit objectif de Hegel, ainsi qu'à partir de la représentation de la liberté que sous-tend cette approche que nous proposons de saisir l'opposition entre le cadre institutionnel et organisationnel de la liberté comme une tension idéologique entre deux conceptions de la liberté. Là se situe à notre avis l'enjeu de la question théorique de *l'unité* de la société qui oppose ces deux dynamiques idéologiques.

³³ Franck FISCHBACH, « Présentation », dans Axel HONNETH, *Les pathologies de la liberté*, Paris, La découverte, 2008, p. 17.

CONCLUSION

La première partie de ce mémoire avait pour but de définir notre cadre conceptuel sur lequel allait s'appuyer le développement de la seconde partie. Ainsi, revenir au cours du premier chapitre sur le rapport individu/société nous a permis de relever les insuffisances que rencontrent certaines théories sociologiques contemporaines afin de rendre compte de la co-constitution de l'individu et de la société, conjointement à une théorisation de la régulation et de la transformation sociétale. Dans cette perspective, la démarche des trois premiers chapitres se justifie par l'objectif même de ce mémoire qui consistait à préciser la distinction entre le cadre institutionnel et organisationnel de régulation de la société. Pour ce faire, nous nous sommes inspirée de la théorie institutionnaliste de la société, développée dans la sociologie dialectique de Michel Freitag, qui offre à notre avis des précisions théoriques quant au concept d'institution dont nous trouvons peu d'équivalents dans les théories sociologiques. Ainsi, la distinction des niveaux de médiation culturelles-symboliques (culture et langage) et politico-institutionnelles toujours inscrites dans le rapport sociétal, allait par la suite nous permettre de circonscrire, d'une part, l'enjeu du politique et, d'autre part, la constitution du sujet dans son appartenance à la société politique.

À partir de notre cadre conceptuel élaboré au cours de la première partie, la tâche de la seconde partie visait à analyser la nature des transformations des structures institutionnelles des sociétés contemporaines, observées par Michel Freitag et François Dubet. De plus, il nous est apparu que dans les théories sociologiques contemporaines les concepts d'institution et d'organisation étaient souvent confondus. Ainsi, nous avons entrepris de distinguer les cadres institutionnel et organisationnel de la régulation de la société à partir du rôle qu'est appelée à jouer la réflexivité du sujet orientée vers la société politique. Dans cette perspective, nous avons cherché à comprendre le surgissement de ces deux formes de régulation de la société à partir d'une réflexion sur la réflexivité du sujet et de la société.

Cette réflexion, bien que d'ordre théorique, offre à notre avis des pistes d'analyses intéressantes. En ayant distingué la logique institutionnelle de la logique organisationnelle

par le détour des conceptions de la liberté sous-tendues à chacune d'elles, nous revenions ainsi au point de départ de notre mémoire, c'est-à-dire à l'objectif consistant à comprendre les modalités du rapport sociétal tel qu'il est représenté au sein de ces deux types de régulation. De plus, en revenant sur cet enjeu propre à la modernité portant sur la conception de la liberté, nous avons pu montrer le développement parallèle de ces deux cadres de régulation sociétale, ce qui a l'avantage à notre avis de poser leur développement non plus dans une succession historique irréversible, mais dans leur tension idéologique qu'a rendu possible la conscience de soi de la société. En ayant démontré que le cadre organisationnel de la régulation de la société reposait sur la représentation idéologique de la liberté libérale par opposition à une approche institutionnaliste de la régulation sociétale fondée sur la représentation républicaine de la liberté, nous pouvons ainsi apprécier toute la portée de cette distinction. En effet, cette distinction combinée aux représentations de la liberté est fondamentale pour la sociologie d'aujourd'hui ainsi que pour l'avenir de la société elle-même puisqu'elle permet d'entrevoir, à notre avis, une critique des discours alléguant la « fin de la société » soutenus par les courants postmodernes dont font partie les théories systémiques du social. Nous sommes d'avis que ce qui rend possible cette critique est principalement la conception dialectique de la liberté qui pose l'effectivité de la liberté humaine dans le mode d'être symbolique. Les conditions d'effectivité de la liberté humaine se retrouvent ainsi dans l'adhésion subjective des individus aux médiations culturelles-symboliques et politico-institutionnelles de la société. Nous croyons ainsi être parvenue à montrer qu'une des lacunes importantes des théories sociologiques contemporaines provient d'un refus de thématiser la représentation de la liberté à travers une compréhension de l'articulation du rapport entre l'individu et la société.

Notre réflexion présentait dès le départ un ambitieux projet, ne serait-ce qu'en rapport à son sujet. Il comporte bien sûr certaines lacunes, notamment de ne pas s'appuyer suffisamment sur des sources premières, entre autres en ce qui a trait à tout le développement de la liberté qui traverse principalement les champs disciplinaires de la sociologie, de la philosophie, de la théorie politique et de la théorie juridique. Cependant, considérant les vastes champs auxquels se rapportent les thématiques abordés dans ce mémoire, retourner à chacune des sources premières aurait exigé un développement beaucoup trop considérable.

Enfin, ce mémoire qui reste à un niveau principalement théorique aurait certainement pris une forme différente si nous avions choisi dès le départ d'observer les transformations historiques et contemporaines d'une institution spécifique. Toutefois, à partir du développement théorique que nous avons élaboré au cours de ce mémoire, il sera intéressant de poursuivre notre réflexion quant à la constitution des institutions contemporaines et plus particulièrement politiques ainsi que sur le rôle qu'elles sont appelées à jouer devant les enjeux contemporains, entre autres en ce qui concerne la crise écologique et le rapport que la société et les individus entretiennent avec la nature.

BIBLIOGRAPHIE

- ARCHER, Margaret S. « Entre la structure et l'action, le temps : Défense du dualisme et de la perspective morphogénétique ». *Revue du MAUSS*, n° 24, 2004, pp. 329-350.
- . « Théorie sociale et analyse de la société ». *Sociologie et sociétés*, vol. XXX, n° 1, printemps 1998, pp. 9-22.
- . *Realist Social Theory : The Morphogenetic Approach*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 368 p.
- BALLÉ, Catherine. *Sociologie des organisations*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990, 127 p.
- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck et cie., coll. « Sociétés », 1986, 288 p.
- BERNOUX, Philippe. *La sociologie des organisations*. Paris : Seuil, coll. « Points », 1985, 283 p.
- CAILLÉ, Alain (dir.). « La théorie sociologique générale est-elle pensable ? ». *Revue du MAUSS*, n° 24, 2004.
- CASTELLS, Manuel. *L'ère de l'information* (3 tomes). Paris : Fayard, 1998.
- CONSTANT, Benjamin. « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes ». *Écrits politiques*. Paris : Gallimard, coll. « Folio/essais », 1997, 870 p.
- CORCUFF, Philippe. *Les nouvelles sociologies : Entre le collectif et l'individuel*. Paris : Armand Colin, 2007, 127 p.
- CÔTÉ, Jean-François. « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag ». *Société*, n° 26, 2006, pp. 35 à 77.
- CROZIER, Michel. *Le phénomène bureaucratique*. Paris : Seuil, coll. « Essais », 1971, 82 p.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Minuit, coll. « Critique », 1975, 494 p.
- DOUGLAS, Mary. *Comment pensent les institutions*. Paris : La découverte, coll. « Sciences humaines et sociales », 2004, 146 p.
- DUBET, François. *Le déclin de l'institution*. Paris : Seuil, coll. « L'épreuve des faits », 2002, 421 p.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme moderne : Une perspective anthropologique sur l'individualisme moderne*. Paris : Seuil, coll. « Essais », 1983, 310 p.
- DURAND, Daniel. *La systémique*. Paris : PUF, coll. « Que-sais-je ? », 1979, 126 p.

- DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2007, 149 p.
- . *Éducation et sociologie*. Paris : PUF, coll. « Quadrige », 9^{ème} édition, 2006, 130 p.
- . *Leçons de sociologie : Physique des mœurs et du droit*. édition numérisée disponible en ligne (consulté en janvier 2006) : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/lecons_de_sociologie/lecons_de_sociologie.html, 157 p.
- FILION, Jean-François. *Sociologie dialectique : Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*. Québec : Nota bene, coll. « Société », 2006, 333 p.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1975, 360 p.
- FREITAG, Michel. *L'abîme de la liberté : Critique du libéralisme*. Montréal, manuscrit (à paraître en 2010 chez Lux éditeur).
- . « L'identité, l'altérité et le politique ». *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec : Les Presses de l'université Laval / Rênes : Les Presses de l'université de Rênes, 2002, 201 p.
- . *Le naufrage de l'université : Et autres essais d'épistémologie politique*. Québec : Nota bene, 1998, 368 p.
- . *Dialectique et société : Introduction à une théorie générale du symbolique* (tome 1). Montréal : St-Martin / Lausanne : L'Âge d'Homme, 1986, 296 p.
- . *Dialectique et société : Culture, pouvoir et contrôle; les modes de reproduction formels de la société* (tome 2). Montréal : St-Martin / Lausanne : L'Âge d'Homme, 1986, 444 p.
- GIDDENS, Anthony. *La constitution de la société : Éléments de la théorie de la structuration*. Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2005, 474 p.
- GOFFMAN, Erving. *Asiles : Études sur la condition des malades mentaux*. Paris : Minuit, coll. « Le sens commun », 1968, 451 p.
- HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1998, 500 p.
- HONNETH, Axel. *Les pathologies de la liberté : Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : La Découverte, coll., « Théorie critique », 2008, 127 p.
- LUGAN, Jean-Claude. *La systémique sociale*, Paris : PUF, coll. « Que-sais-je ? », 1993, 127 p.
- LUHMANN, Niklas. *Politique et complexité*. Paris : Cerf, coll. « Humanités », 1999, 182 p.
- . *La légitimation par la procédure*. Québec : Les Presses de l'Université Laval (avec la collaboration des Éditions du Cerf), coll. « Dikè », 2001, 247 p.

- MACPHERSON, Crawford B.. *La théorie politique de l'individualisme possessif : De Hobbes à Locke*. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 2004, 606 p.
- MAUSS Marcel et Paul FAUCONNET. « *La sociologie, objet et méthode* », article disponible en ligne (consulté en avril 2009) :
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.html, 26 p.
- MEAD, George Herbert. *L'esprit le soi et la société*. Paris : PUF, Coll. « Le lien social », 2006, 434 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Structure du comportement*. Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2006, 248 p.
- . *Notes de cours au Collège de France (1954-1955) : L'institution, la passivité*. Paris : Belin, coll. « Littérature et politique », 2003, 295 p.
- RAWLS, Anne W. « La fallace de l'abstraction mal placée ». *Revue du MAUSS*, Paris, n° 24, 2004, pp. 70-84.
- TOURAINE, Alain. « La sociologie après la sociologie ». *Revue du MAUSS*, Paris, n° 24, 2004, pp. 51-61.
- WHITE, Harrison C. « La société est un mirage ». *Revue du MAUSS*, Paris, n° 24, 2004, pp. 62-69.